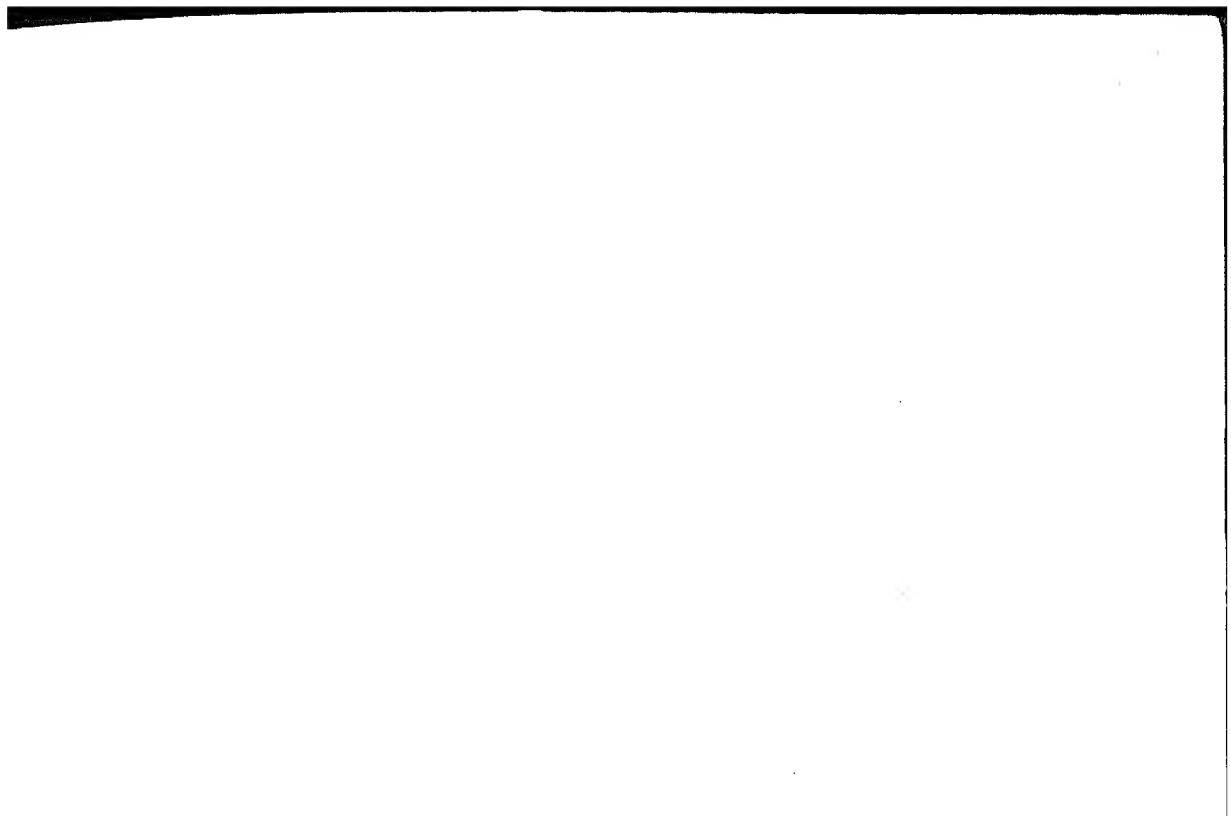




297

سيما  
للنشر

طبعه جريدة مع تعليق سونى على ماجد من





# نقد لخطاب الديني

الكتاب : نقد الخطاب الديني  
الكاتب : د. نصر حامد أبو زيد  
طبعة الثانية ١٩٩٤

### جميع الحقوق محفوظة

الناشر : سينا للنشر  
المدير المسؤول : راوية عبد العظيم

- ش ضريح سعد - القصر العيني -  
القاهرة - جمهورية مصر العربية -  
٠٢٠٢ / ٣٥٤٧١٧٨ : فاكس

الفيلم : عماد حليم  
الإخراج الداخلي : إيناس حسني  
الصياغ : سينا للنشر

اهداءات ٢٠٠٠

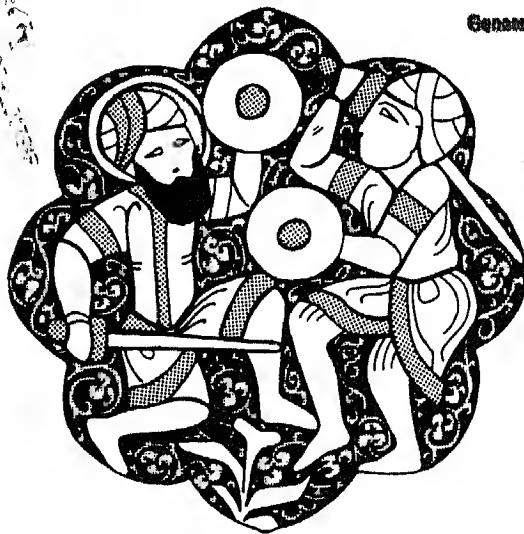
أ. فتح الله حليم  
أستاذ الفلسفة بأكاديمية الإسكندرية

د. نصر حامد أبوزيد

# نقد لخطاب الديني



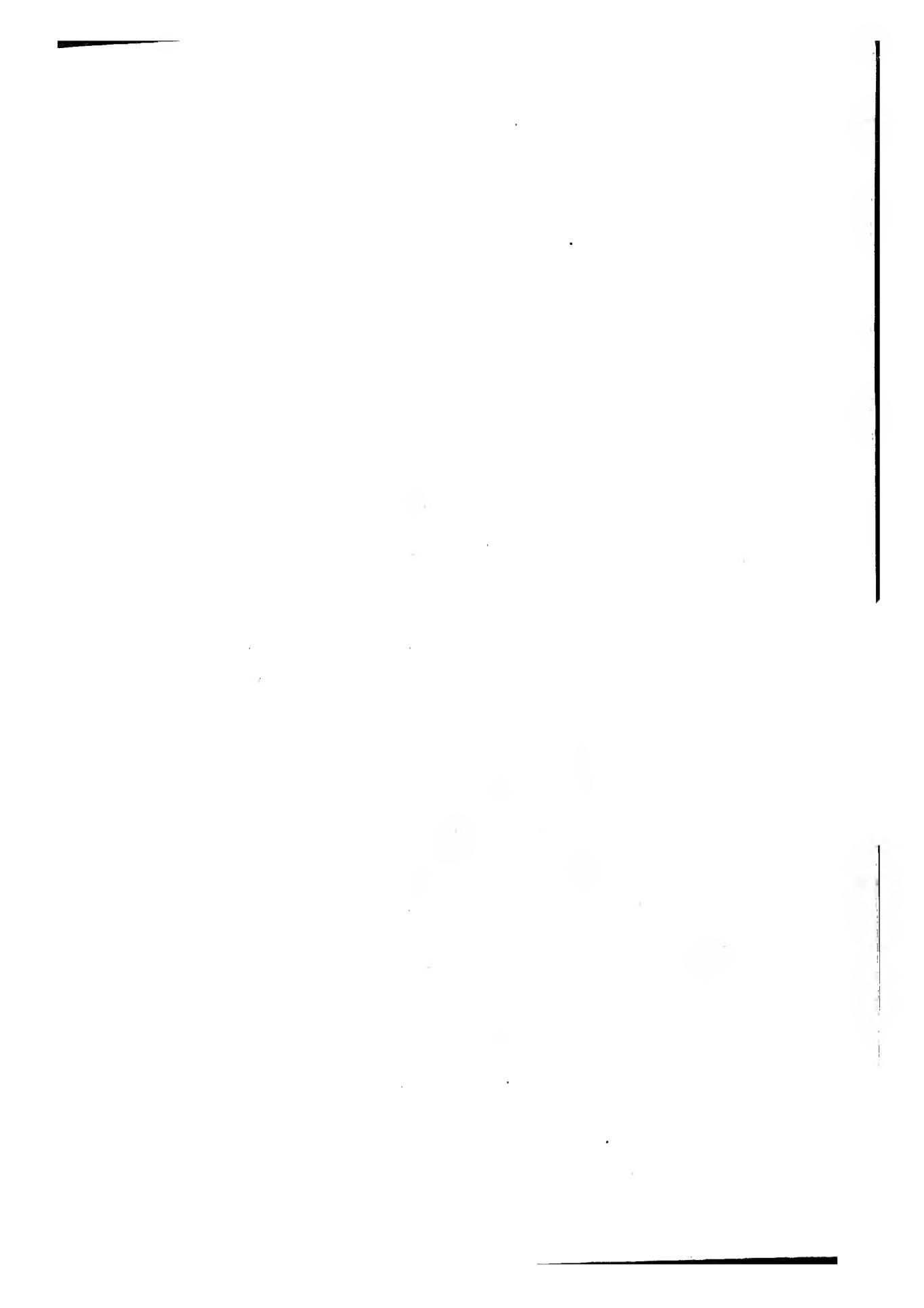
General Organization of the Al-Azhar Library (GOAL)



جامعة الأزهر

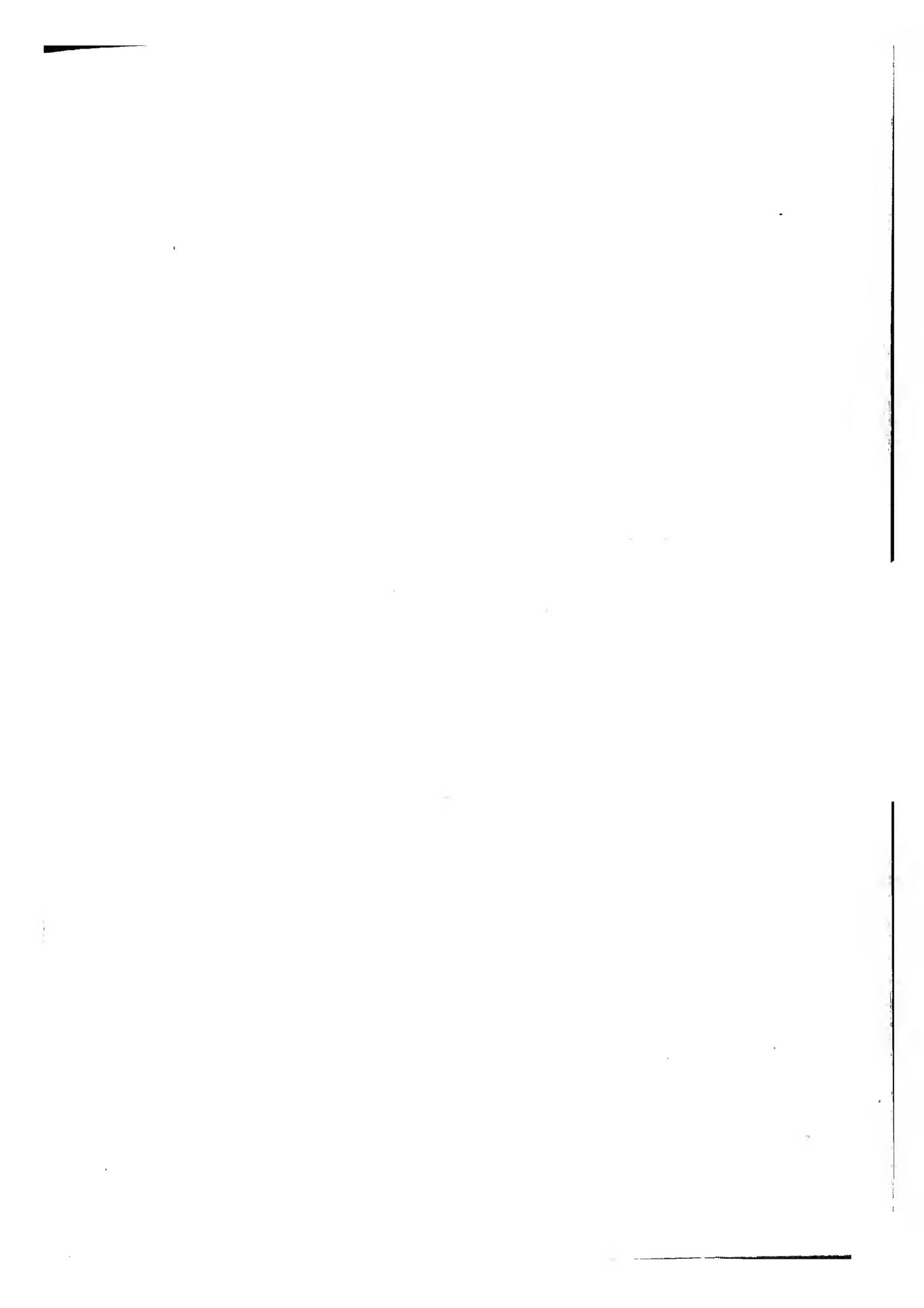
الطبعة  
النشر





## المقدمة

إلى ذكرى الراحل : عبد المحسن طه بدر  
مثال الطهارة والاستقامة والصراحة والوضوح، وفوق ذلك كله مثال  
الالتزام بقيم العقل والعدل والحرية. يبيو أنه قد رحل عن عالمنا، والحقيقة  
أن عالمنا هو الذي ارتحل عن القيم التي يمثلها عبد المحسن طه بدر  
وأسلافه. وأيًّا كان الأمر يا عبد المحسن، فالشعلة ما تزال مشتعلة تلاطم  
الريح.



## مقدمة الطبعة الثانية

لم يكن من الممكن أن تصدر هذه الطبعة الثانية من الكتاب دون أن يتتصدرها تمهيدٌ طويلٌ يناقش كل ما أثير من اعترافات على الكتاب وصاحبه، ولو كان الأمر أمر «الاختلاف» في الرأي والاجتهاد لما احتاج الكتاب لهذا التمهيد الذي يصل من حيث الحجم إلى أن يكون فصلاً إضافياً يجعل فصول الكتاب أربعة بدلاً من ثلاثة. لكن ما قيل عن الكتاب وعن صاحبه يتتجاوز حدود «الاختلاف» إلى وحده «التكفير»، الأمر الذي عرض عقيدة صاحب الكتاب إلى حملة ضاربة لا في الصحف والمجلات فقط، بل من على منابر المساجد والزوايا في القاهرة وخارجها. وليس القصد من هذا التمهيد مواجهة هذه الحملة، لأن «المواجهة» أمر يتتجاوز حدود كل إمكانيات المفكر والمتقف، بل هي «شهادة» يسجلها «نقد الخطاب الديني» للحق والتاريخ.

ومن الضروري هنا الإشارة بالدعم والمساندة والتأييد الذي حمى الكتاب - وما زال يحميه - من بعض آثار تلك الهجنة الشرسة. في رقبة المؤلف دين لا يمكن الوفاء به للمؤسسات العلمية التي وقفت إلى جانب الحق والعدل: قسم اللغة العربية بكلية الأداب جامعة القاهرة، وكلية الأداب بأسانتتها جمعياً، وبمعديها ومدرسيها المساعدين، وبطلابها، إلى جانب العديد من الأساتذة والطلاب من الكليات الأخرى والجامعات الأخرى. المؤسسات الثقافية المصرية والعربية، وكثير من المؤسسات والجامعات الدولية ومنظمات حقوق الإنسان الدولية والعربية والمصرية. هذا التضامن الذي تمثل في مكالمات وخطابات من مواطنين مصريين وغير مصريين أصرروا على أن يعلنا رفضهم للحضار العقلى والاغتيال الفكري.

كل هذا الزخم يقلل من شأن ما يشاع من هيمنة «الاختلاف»، ومن نجاحه في السيطرة على العقل العام، ويعطى في الوقت نفسه دفعات من القوة والحماس لمواصلة «النقد»، المرّ البناء، ولا يقلل من هذا الع במס و تلك القوة بعض خطابات التهديد، ولا وقوف رئيس اتحاد الكتاب ضد حرية الفكر وانحرافه في زمرة «المُكفرِين». ولو لا المكانة التي يشغلها

بلا استحقاق، والتي تفرض عليه الدفاع عن الحريات الفكرية، لما سمحت لنفسى أن أشغل القارئ به، لكنه الزمن الردىء واحتلال الموازين (السياسية) الذى جعل عدواً للفكر والإبداع على رأس هذا الاتحاد.

لكن «الوطن» الذى نحبه أكبر من كل تلك التشوّهات، وأنبل من أن تتوقف طويلاً عن بعض «البثور» التي تظهر هنا وهناك، الوطن الذى يحتضنه «نقد الخطاب الدينى» ويدافع عنه وطن باتساع الحياة نفسها، يشمل الأسرة كما يشمل المؤسسات المشار إليها. هل أتحدث عن دعم عائلى وإخوئى الذين ارتفعوا بأنفسهم على «الإهانات» و«الجروح» وهم يسمعون خطيب مسجد بلدتنا - الذى حفظ القرآن معه وزاملته فى الكتاب سنوات طويلة - يتذكر لذاته وعقله ويكرد اتهامات عبد الصبور شاهين وأشياعه كالصدى؟! هل أتحدث عن مساندة شريكة العمر، الزميلة والصديقة، ابتهال يونس، وهى تخفي الامها ومواجعها الحادة لكنى لا تضيع منا الرؤية الهادئة والاستبصار العميق؟.

لن أتحدث عن أى من ذلك، وإن أدخل دائرة «الشكرا»، لأنها ستؤدي حتماً إلى الفصل بين «نقد الخطاب الدينى» وأصحابه، أعني منتجيه الفطليين. وهل كان يمكن أن يكتب هذا الكتاب إلا فى المناخ الذى يكتبه؟ وهل يولد «جنين» ويرى النور إلا بتوافر شروط عديدة - معقدة ومركبة - تتجاوز حدود «نوايا» الآب والأم المباشرين؟ وهل يحمل ذلك «الجنين» - بعد أن يولد - من الملامح والسمات والصفات الوراثية ما يتعلّق بالآب والأم فقط، أم يمتد ما يحمله من ذلك كله إلى الأغوار السحرية للإنسانية كلها، فضلاً عن الأمة التي ينتمي إليها من جهة التاريخ والجغرافيا؟

هذا هو «نقد الخطاب الدينى» الذى يدافع عنه كل من كتبه، والذى إن حمل اسم مؤلفه فكما يحمل المؤلود اسم أبيه دون أن يعني ذلك انتسابه - من حيث صفاته الوراثية ولامنه - إليه وحده. لذلك نقدمه للقارئ فى هذه الطبعة الثانية بالتمهيد المشار إليه، مسبوقاً بالمساهمات والإضافات - الإيجابية والسلبية - التي تفاعلت معه.

نبدأ بما كتبه محمود على مکى عن الكتاب تقريراً علمياً، وبنثرى بما كتبه عبد الصبور شاهين حاملاً الصفة نفسها، تاركين للقارئ المقارنة والحكم واستشفاف الدلالة التى جعلت الزائف ينتصر على الحقيقى داخل «مجمع علمي» مفترض، يحمل اسم «اللجنة العلمية الدائمة للأساتذة». ثم نزود القارئ - ثالثاً - بتعقيب قسم اللغة العربية على تقرير عبد الصبور شاهين ونقده له.

لقد سبق نشر التقارير العلمية كاملة، لكن ما نعيد نشره هنا يتعلق بكتاب «نقد الخطاب الديني» فقط، الأمر الذي يتبع فرصة المقارنة والتحقق من «مشروعية» الأحكام الواردة في كل تقرير على حدة حول موضوع محدد وكتاب بعينه، وهذه فرصة لا تتحقق حين تقرأ التقارير كاملة في تناولها لحوالي ثلاثة عشر بحثاً، منها كتابان أحدهما «نقد الخطاب الديني».

وقد تم استبعاد تقرير محمد عوني عبد الرؤوف رغم إيجابيته لأنه مختصر جداً بحيث يغنى عنه تقرير محمود على مكى في سياقنا هذا. بعد التقارير الثلاثة يأتي التمهيد، وهو الجزء المضاف للكتاب كما سلفت الإشارة، وبذلك يصبح كل شيء بين يدي القارئ مرة أخرى، القارئ الذي نبع منه الكتاب وإليه يعود.

نصر أبو زيد

مدينة ٦ أكتوبر

١٩٩٣/١٠/٢٨

## أولاً : محمود علاء مكلا

يتالف هذا الكتاب من مقدمة وثلاثة فصول : في المقدمة تحدث عن موضوع الكتاب وهو ظاهرة الم الدين الإسلامي والاتجاهات أو المواقف الثلاثة إزاء هذه الظاهرة، وأولها اتجاه المؤسسة الدينية المتمثلة في الأزهر وبعض رجال الدين المصنفين في صفوف «المعارضة الدينية»، والاتجاه الثاني هو اتجاه ما يسمى باليسار الإسلامي، والاتجاه الثالث هو الذي يمثله «التنويريون» أو «العلمانيون». والمؤلف يرى أن لكل من هذه الاتجاهات طريقة خاصة في قراءة النصوص الدينية مما يقتضي طرح إشكاليات قراءة النصوص الدينية وانعكاس اختلاف القراءة على ما يدور الآن على الساحة من معارك شاملة على جميع المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والمتألف يحدد منذ البداية أن الدين يجب أن يكون عنصراً أساسياً في أي مشروع للنهضة، غير أن الخلاف يتركز حول المقصود من الدين : هل هو كما يطرح ويمارس بشكل أيدلولوجي نفعي من جانب اليمين أو اليسار على السواء أو هو الدين بعد تحليله وفهمه وتأنيله تأيلاً علمياً ينفي عنه ما علق به من خرافات ويستبعى ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية، وهو ما تمثله العلمانية في جوهرها، وليس ما يروج له البعض من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة.

ويدور الفصل الأول حول الخطاب الديني المعاصر : الآليات ومنطلقاته الفكرية، وهو يبدأ بقوله إنه لا يجد اختلافاً بين «المعتدلين» و«المتطرفين» في مجمل هذا الخطاب، إذ أن كلاً الجانبيين يعتمد على عناصر أساسية غير قابلة للنقاش، وأهم هذه العناصر : النص والحاكمية، كما أنها يتطابقان من حيث الآليات التي يعتمد عليها كلامهما في طرح المفاهيم. ويجمل الباحث هذه الآليات في التوحيد بين الفكر والدين، وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع، وتقسيم الظواهر كلها بريدها إلى مبدأ أول، هو «الحاكمية» الإلهية بوصفها نقضاً لحاكمية البشر، والاعتماد على سلطة السلف أو التراث، وتحويل النصوص التراثية الثانوية إلى نصوص أولية لها من القداسة ما للنصوص الأصلية، والجسم الفكري والقطعي، وإهدار البعد التاريخي وتجاهله، وينتقل الباحث بعد ذلك إلى الحديث عن المنطلقات الفكرية للخطاب الديني وأهمها اثنان رئيسيان : أولهما مبدأ الحاكمية الذي قام عليه فكر أبي الأعلى المودودي وسيد قطب، وهو يعني تحكيم النص، أو بعبارة أصح تحكيم فهم خاص لفتنة معينة للنص على حساب العقل، مما ينتهي بالخطاب الديني إلى التعارض مع الإسلام حين يتعارض مع أهم

أساسياته : «العقل»، وإلى مد مفهوم «الجامالية» في هذا الخطاب لكي يشمل كل اتجاهات التفكير العقلى فى الثقافة الإسلامية، وإلى رفض الخلاف والمعديبة قديماً وحديثاً، ويترتب على طرح مفهوم الحاكمة على هذا النحو إهدار دور العقل ومصادر الفكر على المستوى العلمي والثقافي وتكريس أشد الأنظمة الاجتماعية والسياسية رجعية وتخلفاً، وحيثند تحول الحاكمة إلى غطاء أيديدلوجى للنظم السياسية الدكتاتورية الرجعية وإلى تحريم النقاش والمساولة بحيث تضيع ثقة الإنسان فى نفسه وفي قدراته، فيرکن إلى التواكل والسلبية، والمنطلق الفكرى الثانى هو «النص»، ويبدا الباحث بتجديد مصطلح النص عند القدماء وتطور مفهومه حتى عصرنا الحاضر، وبين أن الخطاب الدينى حينما يرفع فى وجه العقل والاجتهد مبدأ «لا اجتهد فيما فيه نص» إنما يقوم، بعملية خداع أيديدلوجى، لأن ما كان يعنيه القدماء بالنص هو الواضح القاطع الذى لا يحتمل إلا معنى واحداً، والنصل بهذا المفهوم فى القرآن الكريم نادر، وأما سائر الآيات فهى تحتمل التأويل والاجتهد، وأما فى الحديث النبوى فهو أئدر، لأن معظم الأحاديث النبوية نقلت بمعانها لا بالفاظها، بالإضافة إلى ما دخل الأحاديث من التزيف والاحتلال.

والفصل الثانى يتناول موضوع التراث بين التأويل والتلوين، وهو دراسة نقدية لمشروع ما يسمى باليسار الإسلامي للإصلاح الدينى، والممثل الوحيد لهذا اليسار الإسلامي فى نظر الباحث هو الدكتور حسن حنفى، والخطاب الدينى الذى يحمل تصوره للتراث هو المتضمن فى كتابه «الدين والثورة فى مصر» و«من العقيدة إلى الثورة» و«التراث والتجديد» وغير ذلك من كتاباته، والمرشح يمزج فى هذا الفصل بين عرض آراء الدكتور حنفى ونقدها وذلك بعد تقديم يوضح فيه الفرق بين مفهوم التأويل والتلوين، ويعنى بالتلوين القراءة المفرضة للنصوص على نحو تتخفى فيه التوجهات الأيديدلوجية تحت شعار الموضوعية العلمية والحياد المعرفي، ويستعرض بعد ذلك عناصر الخطاب الدينى لدى هذا اليسار الإسلامي الذى لم يظهر بوصفه اتجاهًا فكريًا إلا فى أوائل الثمانينيات، وهى فى مجلتها تمثل لواناً من التوفيقية بين السلفية الدينية والاتجاه العلماني، ولكن هذه التوفيقية هي التى توقيع اليسار الإسلامي فى نظر المرشح فى كثير من المواقف، منها إهدار الدلالة التاريخية فى قراءته للنص التراشى والنظرية إلى التراث على أنه «بناءً شعورى» مع رفض منهج التحليل التاريخي، وبهذا يصبح ما طمح إليه اليسار الإسلامي من إعادة بناء التراث مجرد عملية إعادة ملء، وذلك يوضع لافتات جديدة للموضوعات الخمسة التى يتضمنها علم الكلام الإسلامي بحسب التصور الأشعرى، بحيث

تجاور المصطلحات القديمة والمفاهيم العصرية في علاقة لا تتجاوز المشابهة، والانحياز في كثير من الأحيان إلى الآراء الأشعرية المتسعة بالجمود على حساب الآراء الاعتزالية التي تمثل في نظر المرشح سلطة العقل، ومناهضة الاستبداد والدعوة إلى العدل. والسبب في ذلك على حد قوله هو «فصل الأفكار الجزئية عن سياق منظومتها الفكرية». ولهذا فهو ينتهي إلى أن مشروع اليسار الإسلامي في الإصلاح «كان أقرب إلى الإخفاق منه إلى النجاح».

والنصل الثالث يتناول «قراءة النصوص الدينية» في دراسة استكشافية لأنماط الدلالة، وهو يبدأ بالتفرق بين «الدين» و«الفكر الديني» الذي لا يكتسب من الدين قداسته ولا إطلاقه، بل هو الاجتهادات البشرية لفهم النصوص الدينية وتتأوّلها، فهو بذلك ليس بمعزل عن القوانين العامة التي تحكم حركة الفكر البشري عموماً. ومن هنا يشرع في نقد عدد من الأحكام التي تصدرها بعض المؤسسات أو الجهات من منطلق خطاب ديني يفرض تفسيره للنصوص منحرفاً بها عن سياقها التاريخي ومضفياً عليها لباساً ميتافيزيقياً سرمدياً. هذا مع أن النصوص الدينية لا تنفك عن النظام اللغوي العام للثقافة التي تتنمّى إليها، وهي مرتبطة بواقعها اللغوي والثقافي، فالنحو القرآني مثلًا نص لغوي لا تمنع طبيعته الإلهية أن يدرس ويحل بمنهج بشري، وإلا تحول إلى نص مستغلق على فهم الإنسان العادي مقصد الوحي وغايته. وهو في هذا يتفق مع رأى المعتزلة في مسألة خلق القرآن وفي تأويلهم المجازى للآيات الموحية بالتجسيم مثل آيات العرش والكرسي وأمثالها، ففي هذا التأويل المجازى نفي الصورة الأسطورية وتأسيس لمفاهيم عقلية تسعى لواقع إنساني أفضل، على عكس التأويلات الحرافية التي تكشف عن توجهات أيديولوجية تعادي التقدم الحضاري، وهو يضرب على ذلك أمثلة عديدة منها تأويلهم للهو الحديث في آية سورة لقمان «ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله» على أنه الغناء، واستنتاجهم من ذلك أن الإسلام يحرم الغناء، متဂاهلين سياق الآية وسبب نزولها. وبعد ضرب أمثلة أخرى يتبّع الباحث إلى تجاهل الخطاب الديني المعاصر المرتبط بالسلطة والمدافع عن أيديولوجيتها للحكمة أو المغزى الكامن في نصوص القرآن الكريم الخاصة بالأحكام الساعية دائمًا إلى تحكيم العقل والرقي بالمجتمع الإنساني.

\* \* \*

الباحث في نقد الخطاب الديني المعاصر يفرق بين «الدين» و«الفكر الديني» الذي لا يكتسب من الدين قداسته ولا إطلاقه، بل هو الاجتهادات البشرية لفهم النصوص الدينية وتتأوّلها. فلذلك علينا ألا نفهم من مناقشته لأراء الفقهاء القدماء والكتاب الدينيين المحدثين

ومحاكمة فكر أولئك وهولاء على أنه تعرض للدين، وإنما هو ضرب من الاجتهادات الذي يؤجر صاحبه أجرًا إذا أخطأ ويساعف له إذا أصاب.

وهي دراسة تقوم على تأمل فاحضن واسع للتراث ومناقشة للاتجاهات الحديثة في توجيه الخطاب الديني على أساس من «الاعتراف بالدين بصفته جوهريًا في أي مشروع للنهضة»، ولكن بعد فهم سليم للدين وتؤويله تأويلا علمياً ينفي عن الفكر الديني ما علق به من خرافات واستبقاء لما يتضمنه من عقلانية ينبغي أن تكون قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية.

من هذا المنطلق يمكن أن نصف بالاجتهد هذا البحث الذي قام صاحبه فيه ب النقد الخطاب الديني الذي استخدمه الفقهاء القدماء في الماضي والمتحدثون باسم الدين في الحاضر سواء أكانوا ينتمون إلى اليمين أو إلى اليسار، والبحث يتسم بالحدة في أسلوب العرض، وهي حدة اقتضاها ما يراه الباحث من أن الخطاب الديني المعاصر هو المسئول إلى حد بعيد عن حالة التخلف التي يعانيها العالم الإسلامي منذ أن توقف الاجتهد وشايع التمسك بالتقليد.

ولا تمنع طرافة هذه الدراسة وجدتها من أن تخالف صاحبها في بعض المعطيات التي يقدمها، مثل نظرته إلى الفكر الاعتزالي على أنه الذي كان يمثل حرية الفكر والديمقراطية والعدل. فمن المعروف أن المعتزلة منذ أن ارتبطوا بالسلطة السياسية العباسية حاولوا أن يفرضوا آرائهم بالقوة وعملوا على التتكيل بمخالفتهم في الرأي على نحو بعيد عن مبدأ حرية الفكر والديمقراطية مما أفقدتهم مصداقيتهم، هذا وإن كنا نعترف بأن منهجهم العقلاني ومنهج من واصل مسيرتهم من فلاسفة المسلمين كان كفيلاً بأن يؤدي إلى منجزات حضارية أكبر وأكثر فاعلية لو قدر لتلك المسيرة أن تستمر.

ومع ذلك فإن الدراسة في مجلتها تدل على فكر تقدمي مستثير يستند إلى قراءة التراث قراءة واعية مستوعبة يربط فيها بين الماضي والحاضر، ويجتهد في أن يستخلص من تراثنا ما يعين على تحرر الفكر بحيث يصبح عملاً على تقديم الأمة ومواكبة الرقى الحضاري.

## ثانياً : عبد الصبور لشهرين

الكتاب يقع في مقدمة وثلاثة فصول، ويتضمن كل فصل مجموعة من البحوث. وفي المقدمة يهجم الباحث على «الغيب» بأسلوب غريب، فيجعل العقل الغيبي غارقاً في الخرافة والأسطورة، مع أن الغيب أساس الإيمان.

وهو أيضاً يقع في مغالطة خطيرة حين يقر أن «العلمانية» ليست في جوهرها سوى التأويل الحقيقى، والفهم العلمى للدين، وليس ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذى يفصل الدين عن المجتمع والحياة، ويقول : «إن الخطاب الدينى يخلط عن عمد، وبوعى ماكر خبيث بين فصل الدولة عن الكنيسة، أى فصل السلطة السياسية عن الدين، وبين فصل الدين عن المجتمع والحياة»، ولا أدرى إن كان ذلك عن جهل بمعنون العلمانية، أو هو يضاعف من خطورة هذا الاتجاه بتزييف المفاهيم.

وفي الفصل الأول من الكتاب يتصدى لنقد الخطاب الدينى المعاصر بمناقشة قضية النص، وقضية الحاكمة، ويشتد نقده للأزهر وللدولة فى مواجهة التطرف، وهو ينتصر بحماس شديد لرواية سلمان رشدى «آيات شيطانية» مع ما اشتهرت به من فساد وهلوسة، وهو غالباً لم يقرأها، ولم يعرف ما حفلت به من نتن لا أدبى، وعفونة خرجت من أحشاء كافر مرتد، ومع ذلك يزيد في الخروج على معايير النقد الموضوعى، ويتجاهل أمانة الكتابة الفكرية، بل هو يسقطها حين يضع سلمان رشدى في موقع مشابه لمؤلف الكاتب نجيب محفوظ في «أولاد حارتنا».

والواقع أن النفة الحادة التى يتحدث بها المؤلف تجمع بين عناصر مختلفة تماماً، فالأزهر والتطرف شئ واحد، والخطاب الدينى الرسمي وغير الرسمي سواء، والعلماء هم «كهنوت» يمثل سلطة شاملة، ومرجعاً آخرأ فى شئون الدين والعقيدة.

وهو يعني على الخطاب الدينى أن يريد كل شئ فى العالم إلى علة أولى هي «الله»، ويرى أن ذلك إحلال لـ «الله» فى الواقع، ونفى لـ «إنسان» كما أنه إلغاء للقوانين الطبيعية والاجتماعية. ويميل إلى مقوله الفكر الغربى بأن الله خلق العالم ثم تركه يدور، كما أن صانع الساعة تركها تدور وحدها.

وهو يدافع بحرارة عن «الماركسية» الفكر الغارب، ويبينها من تهمة الإلحاد، بل ويقول بخطأ تأويل الماركسية بالإلحاد والمادية، ولعله يتصور أن ماركس كان مؤمناً روحي النزعة.

وقد تتبع الباحث فكر سيد قطب، حتى فيما أثبتته نصوص القرآن، فهو يستنكر أن يوصف المخالفون للإيمان بالكفر، وكأنه اعتراف على القرآن ذاته الذي جاء فيه في سورة البينة : «لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمرجعين منافقين حتى تأثيرهم البينة». كما جات آيات كثيرة في وصف المخالفين للإسلام بالكفر.

وخلاصة القول : إن الباحث وضع نفسه مرصاداً لكل مقولات الخطاب الديني، حتى ولو كلفه ذلك إنكار البديهيات، أو إنكار ما علم من الدين بالضرورة.

وليسوف يطول بنا الحديث ولن ينتهي إلى نتيجة، كما أن الكتاب كله لم يصل إلى أية نتيجة سوى تلك النغمة النقدية المسرفة، فهو بحق :

جدلية تضرب في جدلية، لتخرج بجدلية، تلد جدلية، تحمل في أحشائها جنيناً جديلاً، متجادلاً بذاته مع ذاته - إن صحيحة التصور أو التعبير.

ليست هذه سخرية، ولكنها النتيجة التي يخرج بها قارئ هذا الكتاب غير المشور حتى الآن.

### **ثالثاً : قسر اللغة العربية**

يقول تقرير اللجنة إن الكاتب في مقدمة بحثه «يهمج على الغيب بأسلوب غريب فيجعل العقل الغيبي غارقاً في الخرافية والأسطورة مع أن الغيب أساس الإيمان». الواقع أن الكاتب لم يتعرض للغيب الوارد في قوله تعالى «يؤمنون بالغيب» أى ما غاب عنهم مما أخبرهم به النبي صلى الله عليه وسلم من أمربعث والجنة والنار، وإنما كان كلامه بالنص (ص ١٠) : «لم تكن المعركة (يقصد المعركة التي دارت حول كتاب الشعر الجاهلي لطه حسين) معركة الشعر بل كانت معركة قراءة النصوص الدينية طبقاً لآليات العقل الإنساني التاريخي لا العقل الغيبي الغارق في الخرافية والأسطورة».

ثم يقول في تفسير ما يقصد بالعقل الغيبي : «قوى الخرافية والأسطورة (المتحدة) باسم الدين والتمسك بالمعانى الحرافية للنصوص الدينية».

ويقول تقرير اللجنة إن الكاتب «يقع في مغالطة خطيرة حين يقرر أن العلمانية ليست في جوهرها سوى التأويل الحقيقى والفهم العلمى للدين وليس ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذى يفصل الدين عن المجتمع والحياة» (ص ١٢) ثم يقول التقرير بعد ذلك : «لا أدرى إن كان ذلك عن جهل بمفهوم العلمانية أو هو يضاعف من خطورة هذا الاتجاه بتزييف المفاهيم». الواقع أنه لا صلة بين العلمانية - ولللهظ مشتق من العلم - والإلحاد، فهى تتادى بمنهج علمى عقلانى فى أمور الحياة والمجتمع ولا يعني ذلك نبذ الدين.

ويقتطف التقرير بهذه المناسبة عبارة للكاتب يقول فيها : «إن الخطاب الدينى يخلط عن عمد وبوعى ماكر خبيث بين فصل الدولة عن الكنيسة أى فصل السلطة السياسية عن الدين وبين فصل الدين عن المجتمع» (ص ١٢). غير أن هذه العبارة منتزعه من سياقها، وكان ينبغي أن تورد بقيتها، فهى التى توضح فكر الكاتب، ونص هذه البقية :

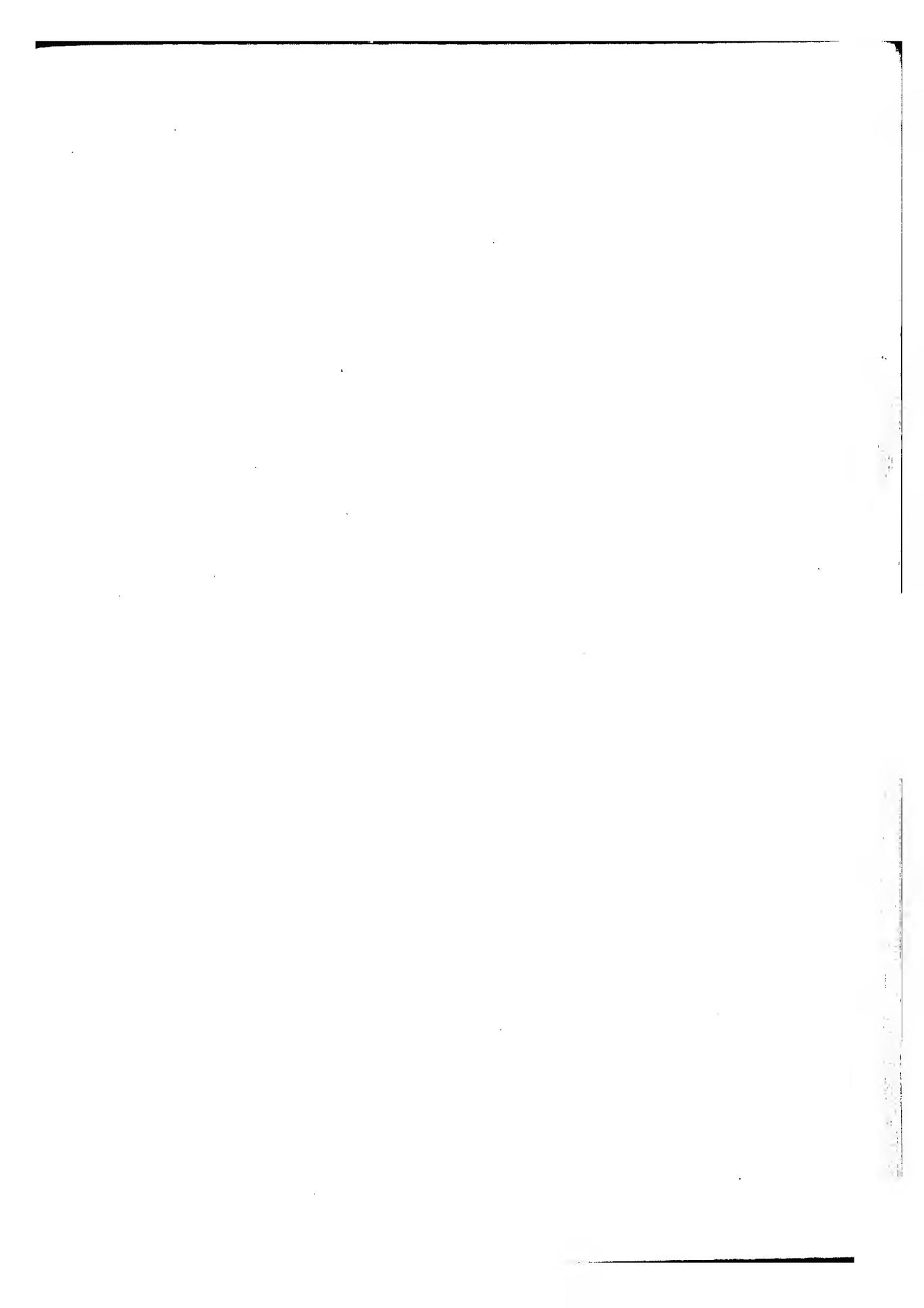
«الفصل الأول ممكن وضرورة، وقد حققت أوروبا بالفعل، فخرجت من ظلام العصور الوسطى إلى رحاب العلم والتقدم والحرية، أما الفصل الثاني - فصل الدين عن المجتمع والحياة - فهو وهم يروج له الخطاب الدينى فى محاربته للعلمانية وليكرس اتهامه لها بالإلحاد. ومن يملك قوة فرض الدين عن المجتمع أو الحياة ؟ وأى قوة تستطيع تنفيذ القرار إذا أمكن له الصدور؟».

وهي عبارة تدل على أنه كان من الممكن في ظل العلمانية - بل من الضروري - أن يفصل الدين عن الدولة أو عن السياسة، فإن فصل الدين عن المجتمع والحياة أمر لا تدعوه له العلمانية التي يتحدث عنها الكتاب، فضلاً عن أنه مستحيل التحقق.

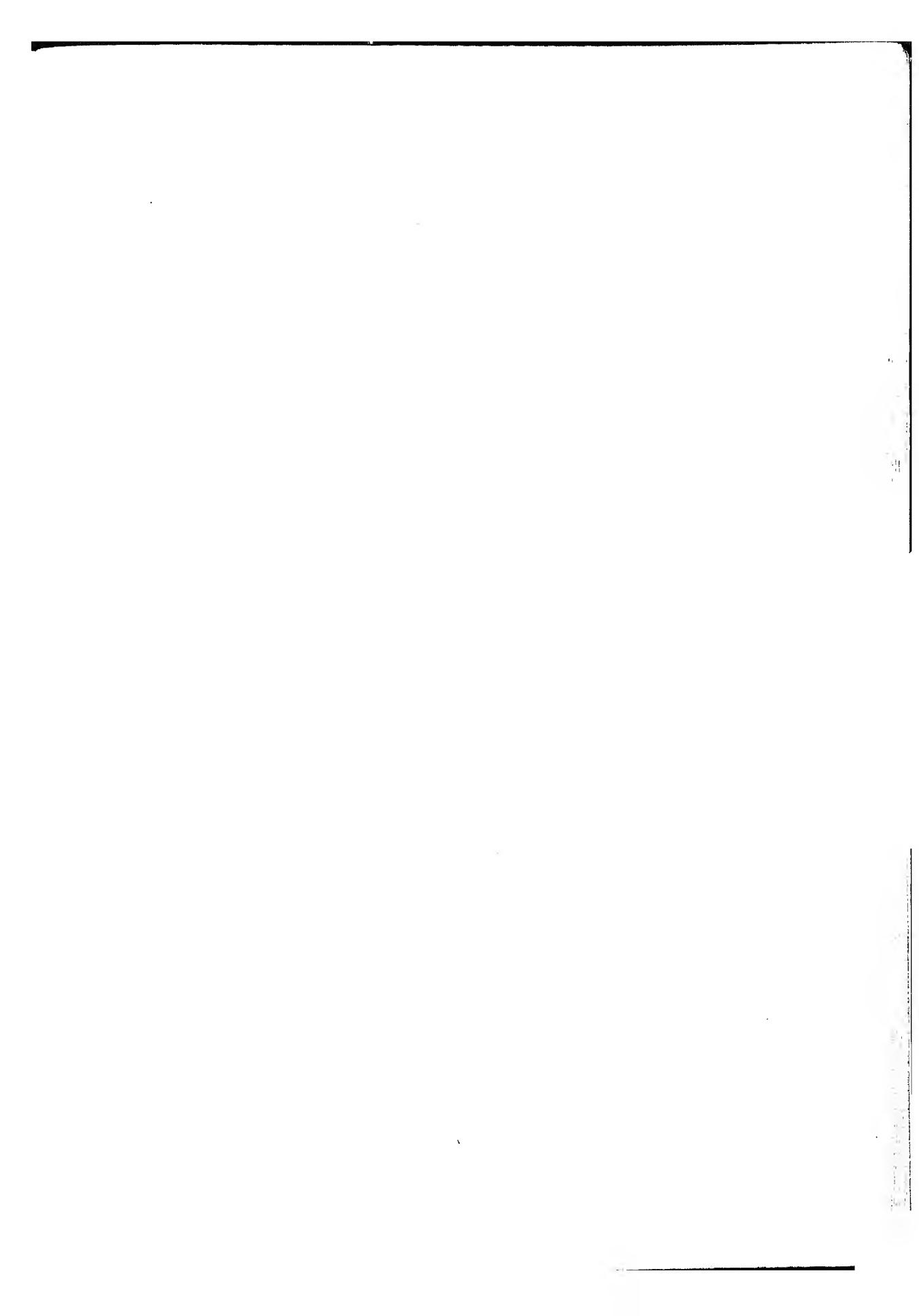
ويتبع التقرير آراء الكاتب حول فكر سيد قطب فيقول إنه يتعقبه حتى فيما أثبتته نصوص القرآن، فهو يستذكر أن يوصف المخالفون للإيمان بالكفر، كأنه اعتراف على القرآن ذاته، ومجمل كلام الكتاب عن سيد قطب هو (ص ٣٥ - ٣٦) :

يتحدث سيد قطب عن تاريخ الفكر الأدبي ويرى أنه بدأ ثورته على الكنيسة بتاليه العقل، ثم انتهى عصر التنوير بضررية قاسمة لهذا العقل والإنسان، إذ جاءت الفلسفة الوضعية تعلن أن المادة هي الإله (كذا)... ثم جاء داروين بحيوانية الإنسان... ثم تمت الضربة القاضية على يد فرويد من جانب وكارل ماركس من الجانب الآخر : الأول برد دوافع الإنسان كلها إلى الميل الجنسية... والثاني برد تطورات التاريخ كلها إلى الاقتصاد».

وفي هذه الآراء التي ساقها سيد قطب من التعميم والتبسيط ما لا يحتاج إلى بيان. ولا ندرى أين ما أثبتته نصوص القرآن أو علاقة هذه الآراء بالإيمان والكفر؟ ويفلت الانتباه أن التقرير لا يتوقف من هذا الكتاب إلا عند بعض المقدمة وبعض أجزاء الفصل الأول، فليس هناك إشارة إلى بقية الفصل الأول أو الفصلين الثاني والثالث، فملحوظات التقرير تنتهي عند الصفحة السادسة والثلاثين، تحديداً، من كتاب يبلغ مائتين وعشرين صفحة من القطع الكبير، ولذلك، يغفل التقرير أن الكتاب دراسة تقوم على تأمل فاحسن ومناقشة لاتجاهات الحديثة في الفكر الدينى الذى ينطقه أكثر من خطاب، ولا يشير التقرير أدنى إشارة إلى الجهد المنهجى المبذول فى الكتاب الذى يفيد من المناهج الحديثة والمعارف المعاصرة، بحثاً عن أدوات جديدة، يمكن معها البحث من إعادة النظر فى مكونات الخطاب الدينى المعاصر وتحليل اتجاهاته سواء على مستوى المكونات والمنطلقات الفكرية، أو الكشف عن محاولات التأويل والتلوين فى قراءة التراث، أو تقديم مشروع لقراءة النصوص الدينية قراءة ترکّز على استكشاف أنماط الدلالة.



تہلیق ملکہ ما حبیث



## **«أبو زيد» و «الخطاب الديني»**

«قضية أبو زيد» : أصبح هذا العنوان اسم علم يدل دلالة مباشرة على مشكلة حرمان أستاذ بجامعة القاهرة من حقه في الحصول على لقب الأستاذية الكاملة (لا المساعد) وذلك استناداً إلى تقرير يفتى بتكفير الإنتاج العلمي الذي تقدم به الأستاذ المساعد المذكور، وبصرف النظر الآن عما إذا كان تكفير الإنتاج ينسحب على صاحب الإنتاج فيؤدي إلى تكفيه أيضاً، وتلك قضية خلافية ستعود إليها فيما بعد، فإن الأمر أثار فزع كثير من رجال الفكر والمتقين والمبدعين ورجال الإعلام والسياسة، فقام بعضهم يعلن بقلمه استنكار هذا الخضوع لمبدأ «محاكمة الفكر» داخل الجامعة، التي يعدها هؤلاء البعض آخر قلائع الدفاع عن الفكر الحر والبحث العلمي، بل الضمان الوحيد لإقامة المجتمع المدني المأمول للخروج من الأزمة والدخول إلى عالم القرن الحادى والعشرين.

وقد حاول بعض الغاضبين على إهار حرية الفكر، والمدافعين عن التقاليد العلمية الجامعية الحقيقة، أن يجدوا تفسيراً لسر ذلك الهجوم الغاضب والمنفلت الزمام من جانب كاتب التقرير الدكتور عبد الصبور شاهين - الأستاذ بكلية دار العلوم وعضو اللجنة العلمية الدائمة لترقيات الأساتذة وأحد أعضاء لجنة الفحص الثلاثية إلى جانب مناصب أخرى عديدة وخطيرة - فأشاروا إلى خطورة تحليقات الباحث على السياج الكهنوتي الذي يفرضه رجال الدين حول أنفسهم مبعدين سواهم عن مهمة الاجتهاد، ولكن البعض الآخر أرجع غضب الدكتور شاهين وثورته إلى تعرض الباحث بالتحليل والنقد لظاهرة شركات توظيف الأموال، فكان «أبو زيد» - على حد تعبير أحدهم - قد ألهب عصباً مكشوفاً لدى الدكتور الذي وظف فكره وخطابه لخدمة مجموعة الريان، ومن اللافت للانتباه اعتماد التحليل السابق اعتماداً كلياً على ما ورد في كتاب «نقد الخطاب الديني»، وما ورد بصفة خاصة في «الفصل الأول» منه - وهي الدراسة التي سبق نشرها في «قضايا فكرية» عام ١٩٨٩ بعنوان «الخطاب الديني المعاصر : آلياته ومنطقاته الفكرية» - وتلك دلالة ستعود إليها تفصيلاً فيما

بعد.

ومن المؤكد أن هذا التفسير كشف عن بعد مم من أبعاد الصراع الذي فجرته «قضية أبو زيد» في الحياة الثقافية والفكرية، وهو بعد أيديولوجية «الدفاع عن المصالح»، وهو ما يفسر تحول تقرير عبد الصبور شاهين إلى ما يشبه النصي الدين قطعى الدلالة عند كل من ساهموا في مناقشة القضية من الإسلاميين، أو من المتعاطفين معهم. تحولت القضية برمتها إلى محاولة «إسكات» خطاب نصر أبو زيد بأية وسيلة من الوسائل : «التكفير» من أهم الوسائل وأنجعها، وقد تمت تجربته في حالات سابقة قريبة معروفة أفضت إلى «التصفيه الجسدية». أقل من ذلك، وإن حققت مهمة «إسكات» أيضاً، «الفصل من الجامعة»، «الاستتابة»، «التعديل»، «التحويل للنائب العام»، «استدعاء الأزهر»، بل والتدخل قضائياً – تحت لعنوي «الحسبة» – للفصل بين نصر أبو زيد وبين زوجته، لأنه متذر عن الإسلام. هكذا لم تكتف أيديولوجية «الدفاع عن المصالح» بمقداره أستاذية نصر أبو زيد بالحيلولة بينه وبين الترقية إلى درجة «أستاذ»، أى لم تكتف بالعقاب الرسمي والقانوني، بل حاولت وما تزال تحاول إسكات خطابه إسكاتاً أيديأً.

هذا السعي المستميت لإسكات «خطاب أبو زيد» بأى شكل وبأى صورة يبرز مدى «الخطر» الذى يمثله هذا الخطاب على نقائه «الخطاب الدينى»، لا على مستوى كشف أيديولوجيا «المصالح» التى يحاول جده أن يخفىها تحت قناع «الدين» فحسب، بل على مستوى أعمق كثيراً من مجرد «الفضح» الأيديولوجي. إنه الخطاب النقيش الذى يحاول أن يطرح وعيًا بالدين، ليس مقاييرًا فحسب، بل وعلمياً. وهذا الطرح يمثل خطراً على الوجود السياسي، بل والاجتماعي، للخطاب الدينى السائد والمسيطر، وذلك بشرط أن يتاح له الذى ينبع والانتشار. من هنا خاض ممثلو الخطاب الدينى وأشياعهم المعركة على أرض «الوعى الزائف» لدى الجماهير من جهة، ونقلوا ميدانها من مجال «الخطاب» إلى «الخطابة» فى المساجد والزوايا من جهة أخرى، بدأ هذه النقلة الشيخ عبد الصبور شاهين إمام وخطيب مسجد عمرو بن العاص بعاصمة القاهرة، وذلك عقب خطبة الجمعة ١٩٩٣/٤/٢ م. ليس فى الأمر أى التباس، أو تشابه فى الأسماء، فامام وخطيب المسجد المشار إليه هو بذاته الأستاذ الدكتور عبد الصبور شاهين شاغل المنصب الذى أشرنا إليها، وتلك التى فاتتنا الإشارة إليها بسبب الجهل، وفوق كل ذى علم عليم. قال مولانا الشيخ تعليقاً على تقرير الأستاذ الدكتور : «أنا قلت الحق وربنا يجعله فى صحفة عملى، وأسأل الله أن يجعل لي الجنة ببركة هذا التقرير».

منذ هذه اللحظة التاريخية التى منع فيها الشيخ تقرير الأستاذ بركاته، وبعد تلك

البركة الذى فتح له أبواب «الجنة»، سارع كل أئمة المساجد وخطبائها فى مصر يتلمسون يرثة التقرير بإعادة إنتاج كل الشتائم والاتهامات التى يتضمنها، مع مزيد من الإضافات والمبادرات سعياً للحاق بآمامهم فى طريق الجنة، وإن فاتهم اللحاق به فى الحصول على «صك البركة». هذا الانتقال بالمعركة من أرضها ومن مجالها يكشف عن الوعى بالخطورة التى يعثّلها «نقد الخطاب الدينى» على الوجودين السياسي والاجتماعى لذلك الخطاب. ولكن الأهم من ذلك من منظور نقد الخطاب الدينى أن تحليلاته ونتائجها المستنبطة من تلك التحليلات قد وجدت مزيداً من الدعم الذى يؤكد صحتها - ناهيك بمشروعيتها - فى كل ما كتب من جانب الإسلاميين، أو من جانب أشياعهم، فى المعركة التى أثارتها «قضية أبو زيد».

يمكن القول إذن إن «قضية أبو زيد» قد يكون لها وجهها الضار، ولا أعنى بذلك مسألة الحرمان من الترقية بقدر ما أعنى « عمليات التشويه» المتعمدة على جميع المستويات. لكن هذا الوجه الضار يمثل خدشاً لا يجب الوقوف عنده طويلاً، لأن الوجه المشرق أكثر بروراً، وأعنى بالوجه المشرق بهجة الباحث لتيقنه من سلامته تحليلاته، ومن صدق النتائج التى توصل إليها. وتتزايده بهجة الباحث حين يجد فى كل ما كتب - بهدف تشويهه والإضرار به - مادة للتخليل والاستنباط تعمق أطروحته السابقة، وتمنحها مزيداً من الدعم.

من هنا تأتى هذه الدراسة استكمالاً وتعزيزاً للدراسات السابقة عن الخطاب الدينى، استكمالاً يضيف للأدلة التى سبق اكتشافها فى بنية الخطاب الدينى آليات جديدة تكشفت فى معركة «قضية أبو زيد». هذا بالإضافة إلى الكشف عن بنية «الطرف»، وما تفضى إليه من إرهاب، كان مستتراً ومضمراً، لكنه كشف عن نفسه جلياً واضحاً فى المعركة الحالية. وإذا كان تقرير عبد الصبور شاهين لا يحتاج للكشف عن مبررات تحامله أكثر من بيان وجه الصلة التى ربطته بشركات توظيف الأموال، فإن هذا التكتل الإعلامى ذا الطابع السياسى الواضح خلفه يحتاج إلى بيان لا يتحقق إلا بالتحليل العلمي. وبهذه الدراسة نسعى إلى تحقيق كل ذلك، أو بعضه، ولا يجب أن يغيب عنا مغزى تحويل الخطاب القمعى، الساعى إلى اغتيال الخطاب الناقد، إلى موضوع يتناوله الخطاب الناقد بالدرس والتحليل. بهذا تتأكد القيمة المعرفية للوعى فى مواجهة الوعظ، وللنقد فى مواجهة النقل، وللحقيقة فى مواجهة الزيف، لأن الأول من كلٍ من هذه الأزواج هو الأصدق دائماً.

في كتاب «نقد الخطاب الديني»، وفي فصله الأول على وجه التحديد عن «الخطاب الديني المعاصر : آلياته ومنطلقاته الفكرية»، قررت أن الخلاف بين «الاعتدال» و«التطرف» في بنية الخطاب الديني ليس خلافاً في النوع، بل هو خلاف في الدرجة، وكان من أهم الأدلة التي استندت عليها لإثبات هذا الحكم أن كلاً من الخطابين يعتمد «التكفير» وسيلة لنفي الخصم فكريًا عند المعتدلين، ولتصفيته جسديًا عند المتطرفين، وإذا كنت قد امتنعت في ذلك الكتاب عن استنباط وجود أي نوع من «التعاون» أو «تقسيم العمل» بين التيارين فإنتي هنا أقررت - وبضمير مستريح - أن هذا الضرب من التعاون و «التعاضد» قائم بالفعل على مستوى الخطاب على الأقل.

لكن هذه ليست قضيتي هنا على أية حال، لأن ما عرف في سياق الشجار الإعلامي طوال الشهور الثلاثة الماضية باسم «قضية أبو زيد» قد أثبت بما لا يدع مجالاً للشك صحة التحليل السمايك، بدأت عبارات التكفير في الانتشار منذ نُشر تقرير اللجنة العلمية الدائمة للترقيات، وهو التقرير الذي صاغه الدكتور عبد الصبور شاهين أساساً، في الصحف والمجلات، ودغم أن بعض عبارات التقرير قد تم شطبها في محاولة لتخفيض حدة التكفير، فإن من نقلوا عن التقرير دون تثبت قد أزالوا الكشط وأبزدوا من أحكام التقرير ما كان خافياً، بل وأضافوا من اجتهادهم التكفيري، من باب استعراض المهارة ومن باب المزايدة في قوة الإيمان والتعصب للدين والعقيدة، عبارات تتضاءل أمام حدتها وقسوتها، بل وشناعتها، عبارات التقرير الأول.

كل ذلك يؤكد أن «التكفير» سمة أساسية من سمات الخطاب الديني، ويبرهن على أنها سمة لا تفارق بنية هذا الخطاب، سواء وصفناه بالاعتدال أم وصفناه بالتطرف، وأظن أن هذه السمة التي أبرزتها «قضية أبو زيد» تمثل دليلاً دامغاً على عدم مشروعية استخدام الوصف معتدل، وتؤكد أن «التطرف» جزءٌ جوهريٌ في نسيج الخطاب الديني المعاصر، قد تكون هناك بعض الاستثناءات في هذا الخطاب، وهو أمر لا نشكك فيه، لكنها الاستثناءات التي تتوارد الآن في الفلل والهامش تاركة دائرة الضوء والحضور والمن للتطرف ليعيث فساداً في أرض هذا الوطن.

نضيف اليه دليلاً جديداً على اعتماد هذا الخطاب على آلية «النقل» دون تثبت أو تدبر، حتى لو كان الأمر يتصل بالحكم بالارتداد على فكر منشور ومحبطة مصادره. ويدلاً من معرفة الرجال بالحق كما قال الإمام على بن أبي طالب أثبت كل من ساهم في تكفير نصر أبو زيد إلى حد المطالبة بدمه أن «الرجال» هم المعيار في معرفة «الحق»، وكان حال لسانهم جميعاً يقول : أوقال الإمام عبد الصبور شاهين ذلك حقاً ؟ ما دام قد قاله فقد صدق، وهو منهج التقليد الذي يلغى العقل والمنطق، بل ويتعارض مع جوهر الشرائع السماوية كافة. إنه العقل التقليدي المفتقد لأبسط آليات التفكير العقلي، بله النشاط الذهني، الذي لا يسمى كذلك إلا بالقيام على أساس من حاسة «نقدية» مهما كانت بسيطة وساذجة.

لكن البحث عن حاسة «نقدية» في كل ما قيل وكتب من جانب المؤسسين في قضية أبو زيد هو بحث عن «قطة سوداء» - لا وجود لها - في «غرفة مظلمة»، وكيف نبحث عن وجود آلية حاسة نقدية وإمامهم الذي ينقلون عنه، ويعيدون إنتاج عباراته وأحكامه، ينفر من النقد الفكري، ويتهم إنتاج أبو زيد بالإسراف في النزعة النقدية ؟ وإذا كانت النزعة النقدية هي الأداة الأساسية في البحث العلمي، وهي المرحلة الأولى للنفاذ إلى الجديد والكتشاف، فإن نسي ذلك على «الإنتاج العلمي» ينفي عن التقرير إياه صفة العلمية نفيًا تاماً. وإذا كان هذا حال الإمام الذي لا ينطق لسانه إلا بالحق في نظر أتباعه ومريديه، فما بنا بالمربيين والاتباع أنفسهم، وأية حاسة نقدية يمكن أن نبحث عنها في خطاب واحد منهم.

منهج «النقل» يفضي إلى الاتباع وكلاهما ينافي «الإبداع» ويعادي، بل ويسعى للقضاء عليه، ولا يتحقق ذلك إلا بالتكفير العقلى الذي يفضي بيده إلى التصفية البدنية، إلى القتل بالقنابل والرشاشات. هل كان من قبيل المصادفة اللغوية أن تردد الماءتان اللغويتان «كفر» و«فكرة» إلى جذور واحدة ؟ ليس ذلك منطقياً من منظور علم اللغة، فالفارق في ترتيب الحروف بين الصيغتين فارق دال على أن «التفكير» حين ينقلب على نفسه، ويخرج أدواته، تحل الكاف محل الفاء وتتقدمها، فینقلب التفكير «تكفيراً»، هنا يفقد كل خصائصه السابقة، كما فقدت الكلمة خصائصها الصوتية عن طريق هذا التقديم والتأخير، ويتحول إلى «جهالة» عمياً لا هم لها إلا القتل. ولا فارق أن يكون القتل بالكلام أو أن يكون بالسلاح، مadam «الجهل» متجلزاً في بنية العقل في الحالتين.

بعد هذه المقدمة نستعرض نماذج من أقوال «التكفير» ونحللها كأشفيف عن منهج النقل والاتباع من جهة، وعن أسلوب المزايدة في التعصب من جهة أخرى. سنتحاشى ذكر

أسماء هؤلاء المكفرة، لأن الأسماء – رغم أهمية بعضها وشهرتها – لا تهم كثيراً في إطار تحليلي يهتم بالنسق العام، ويقتصر من الأقوال مجرد شواهد كاشفة عن بنية النسق. نكر مرأة أخرى نحن هنا في مجال تحليل «أقوال» تدل على «آذهان» تشتراك في بنية نسقية مشتركة، هي محور التحليل هنا والتفسير. إنه «تحليل الخطاب» التخصصي العلمي الدقيق المعتمد على إجرامات ومناهج بحثية وأنواع تحليلية ليس هنا مجال شرحها. نشير هنا فقط إلى أن «تحليل الخطاب» يهتم بكل أنواع «القول» موضوعاً له، لكن كلمة «قول» لا تتصرف فقط إلى الأقوال اللغوية، بل هي مصطلح يتناول كل أنماط القول اللغوية وغير اللغوية.

لكن نزيد مفهوم «القول» وضوحاً من منظور «تحليل الخطاب» فنقول إن الرسم قوله، سواء كان رسمًا كاريكاتوريًا أم رسمًا تعبيريًا رمزيًا، في عرض موضوع ما في صحفة أو مجلة، تعتبر أدوات لإبراز بعض العبارات عن طريق وضعها في «مانشيتات» قولًا مضافًا إلى المنطق اللغوي لعبارة المانشيت. وبعبارة أخرى يعتبر «الإبراز» قوله مضافًا، وكذلك «الإخفاء» عن طريق نشر رأى في زاوية صغيرة يمكن أن تخطئها عين القارئ يعتبر قوله من الصحفة أو المجلة، أعني قوله مضافًا للتقليل من شأن القول المكتوب. الاحتفاء بنشر صور أصحاب الأقوال، وكذلك الطباعة باللون الأحمر يعدان نوعاً من الإبراز الذي يدخل في مفهوم «الأقوال» من منظور تحليل الخطاب. نضيف إلى ذلك كله عنوانين الأبواب الثابتة بما تحمله من دلالة تضفي على دلالة المكتوب داخل الباب أو تحت العنوان دلالات مكتسبة من صيغة العنوان الثابت. كان الأستاذ محمد حسين هيكل - مثلاً - يكتب تحليلاته السياسية في الأهرام بعنوان «بصراحة»، ثم غير الأستاذ إبراهيم نافع العنوان وجعله «بهدو» وفي كلتا الحالتين يعتبر العنوان دلالة تزيد أن تندمج في القول المكتوب عن طريق توجيهه وعن القارئ - أو لا وعيه - إلى القراءة بهدوى من العنوان وتأثيراً بدلاته.

إذا انتقلنا إلى الأقوال اللغوية، فهناك مستويات للتحليل تبدأ من دلالة المنطق لتصل إلى المفهوم. وليس من الضروري دائمًا تطابق المنطق والمفهوم، لأن المفهوم من قول بذاته في سياق معين يختلف عن المفهوم من القول نفسه في سياق مغاير، وهذا أمر نلاحظه كثيراً في حياتنا اليومية وفي استخدامنا للعبارات والأساليب. فأسلوب الأمر مثلاً قد يراد به الامتثال والاستجابة في سياق، وقد يراد به التهديد في سياق آخر، وكذلك أسلوب التعجب قد يراد به التعبير عن الدهشة في سياق، وقد يراد به السخرية في سياق آخر، والاستفهام كما هو معروف قد يراد به الإجابة عن السؤال، وقد يكون للتقرير، وقد يكون استئثاراً .. إلخ كل ما هو معروف للطلاب في مراحل التعليم المختلفة.

لكن تحليل القول لا يقف عند مستوى اكتشاف «المفهوم» من خلال «المنطق»، بل يتتجاوز ذلك إلى ما يطلق عليه «فحوى» القول أو لحن الخطاب، وهو ما يطلق عليه في مصطلحات علم تحليل الخطاب اسم «المسكوت عنه»، هذا المستوى الأخير يمثل الدلالة المستنبطة من مفهوم القول، فحين ينهاها القرآن مثلاً في قول الله تعالى «فلا تقل لهما أَفْ وَلَا تنهِرُهُمَا وَاخْفُضْ لَهُمَا جناحَ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبُّ ارْحَمَهُمَا كَمَا رَبِّيَانِي صَغِيرًا» لا يجب الوقوف في تحليل هذا القول عند حدود «المفهوم» : النهي عن الإيذاء بالقول والدعاء للوالدين بالرحمة، إن هذا المفهوم يشير بدلالة النهي عن الإيذاء القولي إلى النهي عن الإيذاء البدني، وعن كل أنماط القسوة ولو بالنظرية أو بالإشاحة بالوجه... إلخ. هذا المسكوت عنه إذن ليس ضرباً من التفتيش عن دلالة غائبة تماماً من سياق القول، كما أنه ليس ضرباً من التحاليل لإلباس القول دلالة لا يتضمنها، إنه اكتشاف للدلالات الضمنية الكامنة والخفية داخل بنية الخطاب أو القول، وذلك من خلال تحليل «المفهوم».

وكما يمكن أن يكون «المسكوت عنه» يمثل دلالة إضافية لدلالة المفهوم بمعنى الإيجابي كما في مثال القول القرآني السابق فقد يمثل مستوى «المسكوت عنه» دلالة إضافية كذلك، ولكن بمعنى السلبي، أي بدلالة المخالف، بمعنى أن المنطق يدل على مفهوم يستدعي ما يخالفه لا ما يطابقه أو يتماثل معه، ولنأخذ مثلاً على ذلك يافطة «فرع المعاملات الإسلامية» في أحد البنوك : هل هي مجرد عبارة واصفة ؟ أم أنها تشير - بدلالة المخالف - إلى أن ما سواه من الفروع لنفس البنك هي فروع معاملات «غير إسلامية». ويتطابق مع هذا المثال استخدام الوصف «إسلاميين» للدلالة على فئة أو جماعة بذاتها، فهو وصف يشير - بدلالة المخالفة - إلى أن من هو خارج الفتاة أو الجماعة ليس كذلك.

كان هذا الشرح ضرورياً رغم اختصاره الشديد، لأن مستويات المسكوت عنه تتعدى المستويين السابقين وتتعدد بحسب السياق الذي يرد فيه القول، وعلى أساسه يتحدد «المفهوم» منه، ومن الضروري كذلك الإشارة هنا في عجلة إلى أن «المسكوت عنه» ليس من قبيل كشف الثنائيات والضمائر، لأن صاحب القول قد لا يكون عامداً من حيث العقد والنية والتعبير عن تلك الدلالات. لكن للأقوال قدرتها على إنتاج الدلالات، بصرف النظر عن قصد القائل ونيته، لأن قوانين اللغة لها استقلالها عن إرادة الفرد. إن علم «تحليل الخطاب» يركز على الدلالات التي يمكن استنباطها من الأقوال، لأن تلك الدلالات تمارس تأثيرها على المتلقي سواء كانت دلالات مقصودة أم كانت غير مقصودة.

إن تحليل الخطاب يهتم أساساً بالبعد التداولي للغة، أى بما تقوم به من تأثير من خلال عملية الاتصال، وهذا ينفي عنه تماماً التقتيش في النيات والضمائر، أو الدخول في عالم ما قبل «القول». ولذلك يسمى نفسه «علم تحليل الخطاب» وينبئ عن استخدام مصطلح «تحليل الأفكار» لأن الأخير يوم الدخول في نوايا المتكلم ويتوهم الوصول إلى المقصود الأصلي قبل الكلام. وهذا فارق هام جداً يستحق التاكيد والإبراز.

من هذا المدخل نهتم بتحليل أقوال المكفرة، أو جوقة التكفير التي انطلقت من أقاويل عبد الصبور شاهين وادعاته، وتجاوزت ذلك إلى حدود المطالبة بتطبيق حد «الردة» على نصر أبو زيد. ولكن قبل تحليل الأقوال من الضرورة التوقف عند أهم الاتهامات التي صاغها عبد الصبور شاهين، والتي تكررت بعد ذلك باللفاظ وعبارات مختلفة مضانًا إليها أحكام ومطالب وصلت إلى حد رفع دعوى قضائية - دعوى حسية - للتفريق بين نصر أبو زيد وزوجته، هذه الاتهامات يمكن إجمالها على الوجه التالي :

- ١ - العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة، والدعوة إلى رفضها وتجاهل ما أتت به.
- ٢ - الهجوم على الصحابة ونعتهم بصفات لا تليق بهم، مثل اتهام عثمان بن عفان بأنه وحد قراءات القرآن - التي كانت متعددة - في قراءة قريش وحدها، وذلك استمراراً لمؤامرة «السفيفة» لتكريس سيطرة قريش على الإسلام والمسلمين.
- ٣ - الهجوم على القرآن وإنكار مصدره الإلهي، والحديث عن أسطورة وجوده الأزلى القديم في اللوح المحفوظ.
- ٤ - إنكار مبدأ أن الله سبحانه وتعالى هو الخالق لكل شيء، وأنه هو العلة الأولى، وإنكار النسب والهجوم عليه مع أن الإيمان بالغيب من شروط الإيمان.
- ٥ - الدفاع عن الماركسية والعلمانية، الفكر الغارب، ونفي صفة «الإلهاد» عنهم.
- ٦ - الدفاع عن سلمان رشدي وروايته «آيات شيطانية» مع ما تتضمنه من عقوبة فكرية وتنزيل أدبي.

وفي ردنا على تلك الاتهامات سنعتمد أساساً على مجلل الأقوال دون إشارة لأصحابها، وربما تعرضنا البعض التفاصيل التي يصعب إدراجها - بسبب كثرتها - تحت بند واحد بعينه من البنود السابقة، ونبذًا بالاتهام الأول الجامع لكل الاتهامات الأخرى.

نعود مرة أخرى إلى كتاب «نقد الخطاب الديني» لنرى إلى أى حد يعادى صاحبه الدين أو يعادى النصوص الدينية. ففي مقدمة الكتاب (ص ٨) (\*) من طبعة دار سينا يقول المؤلف بالحرف، ونعتذر عن طول الاقتباس ولكنه ضروري لكشف القراءة الزائفة لعبد الصبور شاهين وأتباعه :

«إذا كان هناك من لا يزال يتشكك في جدوى التصدي بالدرس والتحليل والتمحيص لل الفكر الديني ب مختلف اتجاهاته وفصائله، بدعوى أن الدين مكون جوهري أصيل من مكونات هذه الأمة، وأنه لابد من ثم أن يكون عنصراً أساسياً في مشروع النهضة، فإن عليه ألا يأخذ الخطاب الديني بظاهراته الدعائية والإعلامية، وعليه أن يفهم الباطل في سياق المواقف السياسية المباشرة من قضايا التنمية والعدل الاجتماعي والاستقلال الاقتصادي والسياسي». ونلاحظ أن التحليل والنقد إنما ينصبان على الفكر الديني وليس على الدين، هذا من جهة، ومن جهة أخرى هناك تفرقة بين الباطل المعلن للخطاب الديني وبين الممارسات العملية على صعيد السياسة والاقتصاد والفكر. الباطل جميلة وبراقة : «الإسلام هو الحل» «النهضة الإسلامية».. «المشروع الحضاري الإسلامي»... إلخ، والمؤلف يتطرق مع الخطاب الدين في أهمية الدين بوصفه عنصراً جوهرياً من عناصر النهضة، ويتركز الخلاف حول المقصود بالدين. وهنا لا يخالف المؤلف اليمين الإسلامي فقط، بل يختلف مع اليسار الذي يتزيا بالإسلام كذلك. ويحاول الباحث أن يطرح فهماً علمياً للدين بعيداً عن التوظيف الأيديولوجي، هذا التوظيف الذي خرب المؤلف له مثلاً بعملية النصب الكبرى التي وقعت في تاريخ الاقتصاد المصري باسم الإسلام وتحت يافطة «التوظيف الإسلامي للمال» أو «الاستثمارات الإسلامية»، وفي هذا السياق تم الحديث عن الفكر الذي يكرس الخرافات والأسطورة ويقتل العقل، وهذه نقطة سنعود لها في سياقتنا هذا.

يقول المؤلف بوضوح لا يتجاهله إلا مكابر أو معاند أو من في قلبه حقد : «ولا خلاف أن الدين - وليس الإسلام وحده - يجب أن يكون عنصراً أساسياً في أى مشروع للنهضة،

\* جميع أرقام المصادر الواردة هنا تبعاً تلتى وفق الطبعة الأولى لهذا الكتاب، والصادرة عن دار «سينا» للنشر - ١٩٩٢.

والخلاف يتركز حول المقصود من الدين : هل المقصود الدين كما يطرح ويعارض بشكل أيديولوجي نفسي من جانب اليمين واليسار على السواء. أم الدين بعد تحليله وفهمه وتؤويله تأويلاً علمياً ينفي عنه الأسطورة ويستبق ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية» وأظن الآن أن التفرقة واضحة بين الدين والفكر الديني، وأن المؤلف حريص على أن يتبعه بالدين عن أن يكون موضوعاً للاستغلال الأيديولوجي بالتآليات النفعية سواء من جانب اليمين أم من جانب اليسار، وتلك نقطة أسلب المؤلف في شرحها وإعطاء أمثلة لها في مقدمة كتاب «مفهوم النص» دراسة في علوم القرآن، وأكتفى في هذا السياق بمثال شركات توظيف الأموال باسم الإسلام.

ويتأكد هذا الفصل بين الفكر الديني والدين داخل صلب الكتاب، نقد الخطاب الديني، حين يناقش المؤلف واحدة من أهم طرائق الخطاب الديني - أو آلياته - في طرح الأفكار والتصورات والمفاهيم، تلك هي الآلية التي أطلق عليها : «التوحيد بين الفكر والدين». وفي شرحها يحرض المؤلف على إبراز الفارق بين الفكر الديني وبين النصوص الدينية في ذاتها. يقول (ص ٢٨ - ٢٩) :

«منذ اللحظات الأولى في التاريخ الإسلامي - وخلال فترة نزول الوحي وتشكل النصوص - كان ثمة إدراك مستقر أن للنصوص الدينية مجال فعاليتها الخاصة، وأن ثمة مجالات أخرى تخضع لفاعلية العقل البشري والخبرة الإنسانية ولا تتعلق بها فاعالية النصوص. وكان المسلمون الأوائل كثيراً ما يسألون إزاء موقف بعينه ما إذا كان تصرف النبي محكماً بالوحي أم محكماً بالخبرة والعقل، وكثيراً ما كانوا يختلفون معه وبقترون تحصراً آخر إذا كان المجال من مجالات العقل والخبرة، الأمثلة على ذلك كثيرة، وتمثلت بها كل وسائل الخطاب الديني وأدواته : من كتب ومقالات وخطب ومواعظ ويرامج وأحاديث، ورغم ذلك يمتص الخطاب الديني في مد فاعالية النصوص الدينية إلى كل المجالات (أى يحاول تكريس شموليتها كما سبق القول) متجاهلاً تلك الفروق التي هيئت في مبدأ «أنتم أعلم بشئون دنياكم».

«ولا يكتفى الخطاب الديني بذلك، بل يوجد بطريقة آلية بين هذه النصوص وبين قرائه وفهمه لها. وبهذا التوحيد لا يقوم الخطاب بإلغاء المسافة المعرفية بين الذات (التفكير) والموضوع (النصوص الدينية) فقط، بل يتجاوز ذلك إلى ادعاء ضمني بقدرته على تجاوز كل الشروط والعوائق الوجوية والمعرفية والوصول إلى القصد الإلهي الكامن في هذه النصوص. وفي هذا الادعاء الخطير لا يدرك الخطاب الديني المعاصر أنه يدخل منطقة شائكة هي منطقة

«الحديث باسم الله»، وهي المنطقة التي تحاشر الخطاب الإسلامي - على طول تاريخه عدا استثناءات قليلة لا يعتد بها - مقاربة تخومها. ومن العجيب أن الخطاب المعاصر يعيي هذا المسلك ويندد به في حديثه عن موقف الكنيسة من العلم والعلماء في القرون الوسطى»، ١٩ . هـ.

كل هذا التحليل النقدي للخطاب الديني قائم على أساس تفرقة واضحة بين الفكر الديني والدين، أي بين فهم النصوص وتلويتها وبين النصوص في ذاتها. وهذه التفرقة تسعى إلى فهم موضوع للنصوص لا إلى إلغاء النصوص، إنها تسعى إلى أن يحتل الدين مكانه الصحيح في الحياة والمجتمع، وفي سلوك الأفراد وعاداتهم وأخلاقهم، وذلك بدلًا من تحويله إلى «وقود»، مجرد وقود وأداة للحرب السياسي والاجتماعي والاقتصادي. وهي تسعى من جهة أخرى لنزع قناع «القادسية» عن فكر بشري وخطاب إنساني يسعى إلى قمعنا واستقلالنا والسيطرة على عقولنا ومستقبلنا باسم الإسلام. وفي هذا السياق يمكن فهم - بل يجب فهم - العبارات التالية التي انتزعت من سياقها في المقدمة المشار إليها وأصبحت بها دلالات لا تعنيها إطلاقاً كما سوف يتضح: تقول تلك العبارات التالية لمسألة أهمية أن يكون الدين - وليس الإسلام وحده - عنصراً أساسياً في أي مشروع للنهضة: «وليس العلمانية في جوهرها سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين، وليس ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة. إن الخطاب الديني يخلط عن عمد وبوعي ماكر خبيث بين فصل الدولة عن الكنيسة، أي فصل السلطة السياسية عن الدين، وبين فصل الدين عن المجتمع والحياة» وهذه هي الفقرة التي ينقلها عبد الصبور شاهين في تقريره مت加هلاً ما سبقها وما تلاها ليصل إلى حكمه الضال المضل كما سيأتي. وتكلمة الفقرة ما يلي ليتضارب معناها عند القارئ: «الفصل الأول (أي بين سلطة الدولة وسلطة علماء الدين) ممكن وضروري وقد حققه أوروبا بالفعل، فخرجت من ظلام العصور الوسطى إلى رحاب العلم والتقدم والحرية، أما الفصل الثاني - ففصل الدين عن المجتمع والحياة - فهو وهو يروج له الخطاب الديني في محاربته للعلمانية، وليكرس اتهامه لها بالإلحاد. ومن يملك قوة فصم الدين عن المجتمع أو الحياة؟ وأية قوة تستطيع تنفيذ القرار إذا أمكن له الصدور! والهدف الذي يسعى له الخطاب الديني من ذلك الخلط الماكر والخبيث واضح بين لا يخفى على أحد: أن يجمع أصحاب المصلحة في إنتاجه بين قوة الدين وقوة الدولة، بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، ويزعمون فوق ذلك كله أن الإسلام الذي ينادون به لا يعترف بالكهنوت ولا يقبله. ولكن عجائب الخطاب الديني لا تنتهي، فينافق نفسه ويحدثنا عن أسلامة العلوم والأداب والفنون! وهل فعلت كنيسة العصور الوسطى في أوروبا أكثر من ذلك؟» ٢٠ . هـ.

هل هناك مجال لبيان أكثر من هذا ووضوح أitsu من هذا للفارق بين الدين في ذاته وبين الفكر الديني؟ وأى هجوم على الدين أو على «الغيب» في كل هذا التحليل النقدي للفكر الذي يزيف المفاهيم ويغالط. ينتزع عبد الصبور شاهين العبارات من سياقها ليقرر في يقين عجيب وحسم قاطع غريب : «في المقدمة يهم الباحث على (الغيب) بأسلوب غريب، فيجعل العقل الغيبي غارقاً في الخرافية والأسطورة، مع أن الغيب أساس الإيمان» وحديثنا الذي يشير إليه مولانا الشيخ هو ما يتعلق بالخطاب الديني الذي ساند شركات توظيف الأموال بالإسلام، ومسألة «العقل الغيبي» لا وجود لها في النص المشار إليه من حيثنا لا تصريحًا ولا تلميحاً، حيث قلنا «إن عملية النصب الكبرى تلك لم يكن يمكن لها أن تتحقق ما حققت دون تمييد الأرض بخطاب يكسر الأسطورة والخرافة ويقتل العقل» فالحديث عن خطاب وليس عن العقل الغيبي، لكن الشيخ أراد أن ينسب لنا إنكار الغيب لكي يدلل بعد ذلك على أن الباحث ينكر «ما هو معلوم من الدين بالضرورة» فيلقي به ويخطا به في غيابة «الكفر» و«الردة»... إلخ. وفي تعليقه على تفرقتنا بين فصل سلطة الدولة عن سلطة الدين وفصل الدين عن الحياة والمجتمع، وعن خط الخطاب بينما يهدف تشويه العلمانية وربطها باللحاد.. يقول كاذبًا فض الله ثراه :

«ولا أدرى إن كان ذلك عن جهل بمفهوم العلمانية أو هو يضاعف من خطورة هذا الاتجاه بتزييف المفاهيم» وهذا ينطبق على تزييف عبد الصبور شاهين وأتباعه للمفاهيم، خاصة العلمانية والماركسية، بل وتزييفه للأقوال التي لم نقلها، ونسبتها لنا، وهو ما يكشف عن دلالات خطيرة نناقشها في الفقرة التالية.

- ٣ -

إذا كانت دعوة الباحث دعوة للتحرر من سلطة النصوص، فالمقصود التحرر من مفاهيم الهيمنة والشمول التي يضفيها البعض عليها، وهم يفرضون تأويلاتهم هم وتقسيماتهم وحدتها. إننا ندعو إلى ضرورة التحرر «من عبودية القراءة النصية الحرافية، وبضرورة التأويل بحسب رؤية تاريخية موضوعية للنص، وفي ضوء ما يتحقق من تطور وتغير في الأزمنة والأحوال ومناهج التفكير» كما قال محمود أمين العالم (مجلة القاهرة، العدد ١٢٧، يونيو ١٩٩٣، ص ١٤). هذا التأويل الذي نتدارى به يرى فهmi هويدi (الأهرام ١٩٩٣/٢٦) أنها مسألة «في جوهرها عبث بالنصوص وتعطيل لها».

وفي هذا الفارق بين فهم محمود العالِم لأطروحتي وبين فهم فهمي هويدى يكمن الفارق بين الفهم «العلماني» والفهم «الحرفي». لقد استخدم هويدى مصطلح «تعطيل» وهو مصطلح استخدمه خصوم المعتزلة، لوصف اجتهاداتهم في مجال «التوحيد» ونفي مشابهة الذات الإلهية للبشر. وهى تلك الاجتهادات العقلية الفلسفية التي أفضت بهم إلى تأويل آيات «الصفات» تأويلاً يتبعها عن الفهم الحرفي المفاسى إلى «التشبيه» بمعنى مشابهة الله سبحانه وتعالى للبشر. وهنا نعود مرة أخرى إلى مسألة «العلمانية» التي أرى أنها «ليست في جوهرها سوى التأويل الحقيقى والفهم العلمى للدين، وليس ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذى يفصل الدين عن الدولة والحياة».

كيف يفهم الخطاب الدينى «العلمانية» وكيف يفهمها نصر أبو زيد؟! هذا سؤال مهم يبرز محور الخلاف، كما يبرز كم المغالطات والتزييف الذى لجأ إليه عبد الصبور شاهين وتابعه فيه الجمع الغفير من أنصاره ومربييه، وفي سياق فهم «العلمانية» ورد الحديث عن «الماركسية» لخضوع فهمها في الخطاب الدينى لنفس الآلية، الآلية التي أطلق عليها فى «نقد الخطاب الدينى» آلية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد» (ص ٣٢ - ٣٧). وفي تحليلنا هنا لتلك المغالطات سنرد بشكل كامل على الاتهامين الرابع والخامس وهما : إنكار مبدأ أن الله سبحانه وتعالى هو الخالق لكل شيء وأنه هو العلة الأولى، والدفاع عن الماركسية والعلمانية ونفي صفة «الإلحاد» عنهم.

عن الاتهام الثاني يقول عبد الصبور شاهين بالحرف الواحد وهو بصدق التعليق على «نقد الخطاب الدينى» : «وهو يدافع بحرارة عن الماركسية، الفكر الغارب، ويبرئها من تهمة الإلحاد، بل ويقول بخطأ تأويل الماركسية بالإلحاد والمادية، ولعله يتصور أن ماركس كان مؤمناً روحى النزعة» والعبارة الأخيرة تعديل مخفف للعبارة الأصلية التي يمكن قرائتها رغم الكشط، وهي (ولعله يصلى وسلم على ماركس إمام المتقين). وبصرف النظر عن اللغة الخطابية الركيكة لم يبين لنا كاتب التقرير حيثيات الدفاع ولا سياقه في الكتاب، وهو السياق الكافش عن آليات «الاختصار» و«الابتصار» و«التشبيه» التي يعمد لها الخطاب الدينى في مناقشة الأفكار والنظريات والاجتهادات، وهي الآليات التي نقاشناها كلها تحت آلية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد».

لقد شرح الباحث هذه الآلية قائلاً : «إن الحديث عن إسلام واحد ثابت المعنى لا يبلغه إلا العلماء (وهو التأويل الحرفي الذي سبقت مناقشته) يمثل جزءاً من بنية آلية أوسع في

الخطاب الديني، وليس هذه الآلية من البساطة والبداهة التي تبدو بها في الوجdan والشعور الديني العادي والطبيعي، بل نجدها في الخطاب الديني ذات أبعاد خطيرة تهدد المجتمع، وتکاد تتشل فعالية العقل في شئون الحياة والواقع. ويعتمد الخطاب الديني في توظيفه لهذه الآلية على ذلك الشعور الديني العادي، فيوظفها على أساس أنها إحدى مسلمات العقيدة التي لا تناقش (ص ٣٢).

هذه التفرقة التي تحرص عليها بين آلية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد» في الشعور الديني، وبين توظيف الخطاب الديني لها تفرقة حاسمة وبارزة، بمعنى أنها تفرقة تنطلق - مرة أخرى - من تفرقتنا الأساسية بين «الدين» و«الفكر الديني». وليس في هذه التفرقة الإنكار الذي يزعمه عبد الصبور شاهين وينسبه للباحث، وهو الاتهام الذي تت ami ويزيد إلى حد الاتهام بالردة. يواصل المؤلف في كتاب نقد الخطاب الديني إبراز هذه التفرقة قائلاً : «إذا كانت كل العقائد تؤمن أن العالم مدين في وجوده إلى علة أولى أو مبدأ أول - هو الله في الإسلام - فإن الخطاب الديني - لا العقيدة - هو الذي يقوم بتفسير كل الظواهر الطبيعية والاجتماعية، برمدا جميعاً إلى ذلك المبدأ الأول، إنه يقوم بإحلال (الله) في الواقع العيني المباشر، ويرد إليه كل ما يقع فيه، وفي هذا الإحلال يتم - تلقائياً - نفي الإنسان، كما يتم إلغاء القوانين الطبيعية والاجتماعية ومصادرها أية معرفة لا سند لها من الخطاب الديني أو من سلطة العلماء» (ص ٣٢).

ولنر الآن كيف فهم عبد الصبور شاهين - والمتابعون له - هذه التفرقة : يقول التقرير - وهو النص الأصلي هنا - «وهو (يقصد الباحث) ينبع على الخطاب الديني أن يرد كل شيء في العالم إلى علة أولى هي (الله) ويرى أن ذلك إحلال لـ (الله) في الواقع ونفي للإنسان، كما أنه إلغاء للقوانين الطبيعية والاجتماعية، ويورد ذلك في مورد الذم والاستكفار والتشكيك في العقيدة». لكن لأن هذا الفهم لا يستقيم لعبد الصبور شاهين، يلجاً إلى التزييف والكتب الصريح، الذي إن دل على شيء فإنما يدل على عقل غير قادر على الاستيعاب. يواصل عبد الصبور شاهين في تقريره المشبوه : «ويميل - يقصد الباحث - إلى مقوله الفكر الغربي بأن الله خلق العالم ثم تركه يدور، كما أن صانع الساعة تركها تدور وحدها».

هكذا يرتكب كاتب التقرير نفس حماقة من تعرض لهم الباحث بالنقד، ويؤكد بما لا يدع مجالاً للشك صحة الأطروحات، خاصة ما يتعلق منها بآلية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد». وقبل المضي في التحليل نحب أن نشير إلى أن القول الذي ينسبه كاتب التقرير للباحث عن الفكر

الغريب ومقولاته قول ورد في كتاب «الصحة الإسلامية بين الجمود والتطرف» ليوسف القرضاوي (دار الشرق، القاهرة ١٩٨٤، ص ٢١٦). وقد استشهد الباحث بهذا القول الواصيف لل الفكر الغربي في كتاب القرضاوي - وهو واحد من ممثلي الخطاب الديني المعاصر - في سياق تحليل الآلية المشار إليها، واضح أن القرضاوى يجمع «الفكر الغربي» في سلة واحدة، ويخلص تاريخه الطويل والمتنوع والمتشعب الاتجاهات في مقوله واحدة من خلال مثال الساعة وصانعها. وكان هذا التحليل مثلاً توضيحيًا للاختصار والابتسار والتشويه العمدى من جانب الخطاب الدينى للنظريات والأنكار. لذلك كان تعليق الباحث على ذلك القول الذى لخص به يوسف القرضاوى تاريخ الفكر الغربي : «ليس مهمًا هنا أن يكون مثال «الساعة وصانعها» معبراً عما يسميه الكاتب «التفكير الغربي» كله، فالدقة العلمية ليست مطلباً في الخطاب الدينى، بل المهم هو ما يحمله الوصف «غربي» من دلالات وإيحاءات».

اتهام كاتب التقرير للباحث إذن بأنه ينكر مفهوم «العلة الأولى» الذي يعني إنكاراً للإلهوية اتهام باطل من أساسه، لكنه اتهام الذى سوّغ مسألة «عداوة النصوص» وسهل تصديقها من جانب النقلة والآتياع، لم يعد الأمر إذن مجرد «افتزاع» للعبارات من سياق، بل صار تزييفاً بهدف الوصول إلى غاية «التكفير/ القتل» معنوياً أولاً، ثم يصبح القتل المادى مسألة وقت في مرحلة تناهى العنف والإرهاب، لم يفهم كاتب التقرير - أو لعله تعمد ألا يفهم - أن مبدأ «رد الظواهر إلى علة أولى» إذا خرج عن مجال الشعور الديني إلى مجال تفسير الظواهر والأحداث والأفكار يؤدى إلى نتائج وخيمة، والذين يتحدثون عن «التخلف» - والإسلاميون على رأسهم - يتوجهون هذا بعد الذى يكرسه الخطاب الدينى فى بنية العقل العربى منذ الأشاعرة والغزالى - والإمام الشافعى كما حملنا فى كتاب عنه - حتى الخطاب المعاصر. وهذا هو المعنى الذى قصد إليه الباحث وغير عنه في العبارات التالية :

«في هذا الخطاب، ويفضل هذه الآلية، تبدو أجزاء العالم مشتتة، وتبدو الطبيعة مبعثرة، إلا من الخيط الذى يشد كل جزء من العالم أو من الطبيعة إلى الخالق أو المبدع الأول. ولا يمكن لمثل هذا التصور أن ينتج أية معرفة (علمية) بالعالم أو بالطبيعة، ناهيك بالمجتمع أو بالإنسان. هذا التصور امتداد للموقف (الأشعري) القديم الذى ينكر قوانين السببية فى الطبيعة والعالم لحساب جبرية شاملة، تمثل غطاء أيديدولوجيا للجبرية الاجتماعية والسياسية فى الواقع (ص ٣٢) (انظر أيضاً ص ٣٨ - ٤٠ من الكتاب نفسه فى شرح مفهوم الغزالى لعلاقات السببية، وهو المفهوم الذى أسس هذه الآلية موضوع النقاش).

ولعله من الضروري أن نضيف هنا - من باب التوضيح - أن سيادة تلك الآلية في نسق الذهنية العربية الإسلامية ينأى بها بشكل جذري أية محاولات للإصلاح، والخطاب الديني حين يدافع عن هذا المبدأ - خارج حدود الشعور الديني - كأنه يدعو إلى التخلف في حين يزعم أنه يسعى إلى التقدم، الأخطر من ذلك أنه مبدأ يتعارض مع أبسط مبادئ البحث العلمي الذي يهدف إلى اكتشاف الأسباب والعلل المباشرة لتفسيير الظواهر، إن البحث العلمي في جوهره كشف عن علاقات وروابط، أي اكتشاف لقوانين من أجل مزيد من الوعي بالظواهر طبيعية كانت أم إنسانية، ومعنى ذلك أن المعرفة العلمية لا تستقيم برد كل الظواهر إلى العلة الأولى دفعة واحدة دون نظر إلى العلل والأسباب المباشرة، وفي الحياة الاجتماعية تؤدي سيادة هذا المبدأ إلى إهدار قوانين الثواب والعقاب في السلوك الاجتماعي، ويمكن تبرير كل شيء برد مباشرة إلى الإرادة الإلهية، كما يحدث في الكوارث والزلزال، ولا شك أن هناك كوارث طبيعية كالزلزال والبراكين لها أسبابها الطبيعية، وهي حين تحدث تسبب كثيراً من الدمار الإنساني، لكن للإهمال والتسيب وانعدام الإحساس بالمسؤولية في إدارة مثل هذه الأزمات تأثير لا شك فيه في تحويل الخسائر الطبيعية إلى كوارث، وهذا هو الفارق بين المجتمعات التي تتبنى النظرة العلمية في التخطيط والإعداد بما في ذلك توقعات المستقبل، وبين المجتمعات التي تواجه أزماتها بالصبر متخلية عن حساب المهملين وعقابهم استناداً إلى مبدأ «الإرادة الإلهية».

هذا هو الفارق بين «العقل الغبي» و«العقل الديني»، في حين يجد الأول تفسيراً لكل شيء في الإيمان، يسعى الثاني لكشف عن الأسباب المباشرة للظواهر دون أن يتخل عن «الإيمان». الواقع أن العقل الغبي هو العقل المستريح القابل لأى تفسير يضع يافطة الإيمان، وهذا بالضبط ما حدث في مأساة شركات توظيف الأموال باسم الإسلام، لقد ظن كثيرون - وهما أو خداعاً - أن قوانين السوق يمكن بالإيمان ودفع يافطات الإسلام أن يجعل البعض يحققون أرباحاً خيالية لا تتحقق في أعتى المؤسسات الرأسمالية، كانت كلمة السر في ذلك كله هي «البركة» التي هي قرينة «التقوى» دون إدخال «العمل» عنصراً فاعلاً في المعادلة، هل يعقل أن يتخل البعض طوعاً عن قوانين العلم التي درسوها إلا إذا كان العلم مجرد قشرة على سطح الوعي؟

والخطاب الديني لا يكرس هذه المقوله في الحياة الاجتماعية فقط، بل يجعلها منهجاً معرفياً، فيختصر كل شيء في مقوله واحدة سهلة، يحفظها الدارسون والطلاب ويكررونها عن

ثقة ويقين، يتم اختصار «العلمانية» في «فصل الدين عن الدولة» كما يتم اختصارها في «الإلهاد». الأمر نفسه بالنسبة للماركسية والداروينية والفرويدية. ويعجب المرء حين يت shading الطالب بمثل تلك الأقاويل بوصفها حقائق لا تقبل النقاش أو حتى التأمل. برامج وخطب ومواعظ، لم يقرأ منتجوها كلمة واحدة عن أي من تلك الاتجاهات والمذاهب، لكنهم قادرون على الحكم عليها، هكذا استناداً إلى من نقل عن المصدر الأصلي : سيد قطب الذى نقل بدوره عن أبي الأعلى المودودى، وفي قضية «أبو زيد» أعلن عبد الصبور شاهين ادعiamاته ضد نصر أبو زيد، ونقلها إلى مسجد عمرو بن العاص، ومنه انتشرت إلى كل المقالات والمساجد. كان الإعلان «أبو زيد يدافع عن العلمانية والماركسية، المذهب المحدث الكافرة» والاستنتاج أن أبي زيد كافر ملحد يؤمن بالملادية ويرفض التفسير الدينى للعالم.. إلخ.

والعلمانية لم تقرأ النذر اليسير عنها في الكتب المدرسية والملخصات وبيانات المعارف ليست نعطاً من التفكير معادياً للدين، بل هي تعادي التأويل الكنسى - تأويل رجال الدين - الحرفي للعقائد، وتناهض محاولة الكنيسة فرض تأويلها من أجل هيمنتها وسيطرتها. إنها نعطاً من التفكير ينادى بـ«الشمولية» الفكرية و«الإطلاقية» العقلية للكنيسة، أى لرجال الدين، على عقول البشر حتى في شؤون العلم والحياة الاجتماعية. العلمانية هي مناهضة حق «امتلاك الحقيقة المطلقة» دفاعاً عن «النسبية» و«التاريخية» و«التعديية» و«حق الاختلاف» بل و«حق الخطأ». وفي ظل «العلمانية» ازدهرت الأديان، وتحرر أصحابها من الاضطهاد والمطاردة والمصادرة. قد تخون بعض الأنظمة هذه المبادىء، وقد حدث هذا بالفعل في ظل الأنظمة «الشمولية» في شرق أوروبا. ولعله يحدث الآن في غربها بفعل التحولات التي بدأت في الحدوث في النظام العالمي بعد الحرب العالمية الثانية، وبحكم محاولة الرأسمالية العالمية «الهيمنة» و«السيطرة» على ثروات العالم الثالث. هذا كله باطل تجب مناهضته، لكن المبادئ العامة تتظل صائبة ومشروعة. بل إن الوقوف فـى وجه التبعية ومناهضة محاولات الهيمنة والسيطرة لا يتم إلا وفق مبدأ «عدم امتلاك الحقيقة»، وهو مبدأ العلمانية الجوهرى والأساسى، هذا بالإضافة لكل ما يمكن أن يتحقق لو ساد هذا المبدأ في حياتنا الفكرية والاجتماعية والسياسية.

نخلص من هذا كله إلى أن «العلمانية» ليست بالضرورة مضادة للعقيدة، بل إن الإسلام هو الدين «العلمانى» بامتياز لأنه لا يعترف بسلطة الكهنوت، ولأنه كما شرحنا فى كتابنا (انظر من ٥٤ - ٥٩، ٥٥ - ٦٠) يمثل بداية تحرير العقل لتتأمل العالم والإنسان، أى الطبيعة

والمجتمع، واكتشاف قوانينهما : «ستريهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم»، وقد كانت حركة «العلم» عند المسلمين - الحركة الاستدلالية المعرفية - تبدأ بمعرفة «العالم» بوصفه علامة دالة على «الله». العلم لا يبدأ من «الله» - الغيب - ليصل إلى الإنسان - الشهود - بل تبدأ الحركة من «الشاهد» لتصل إلى «الغائب». ويطول بنا المقام لو توافقنا أمام هذه الحقيقة لندلل على «علمانية» الإسلام. وحين تخلى العلماء المسلمين عن مبدأ «قياس الغائب على الشاهد» وعكسوه إلى «قياس الشاهد على الغائب» كان ذلك على حساب «التقدم» والازدهار العلميين. وقد ناقشتنا هذا التحول في كتاب «مفهوم النص - الباب الثالث» وفي دراستنا عن «إهادار السياق في تأويلات الخطاب الديني». وكان الإمام الغزالى هو بطل هذا التحول، وكأنه كان يمثل نقطة البدء في الانقلاب عن «علمانية» الإسلام إلى «كهنوت» الفكر الدينى.

لذلك نرى أن معاادة «العلمانية» في الخطاب الدينى المعاصر - وهذا ما شرحناه في «نقد الخطاب الدينى» : «يرتد - فى أحد جوانبه - إلى أنها تسليه إحدى آلياته الأساسية فى التأثير (ونقصد به الظواهر إلى مبدأ واحد)، ويرتد - فى جانب آخر - إلى أنها تجرده من «السلطة المقدسة»، التي يدعى بها لنفسه حين يزعم امتلاكه للحقيقة المطلقة الكاملة. ورغم استنكار الخطاب الدينى لموقف رجال الكنيسة فى بدايات عصر النهضة فإنه يقرف نفس الخطيئة حين ينادى بأسلمة العلوم والأداب والفنون، ويجعل من ذاته «مرجعية» شاملة تكرر موقف الكنيسة الذى يستنكره نظرياً» (ص ٣٢). وفي سياق هذا النقد لموقف الخطاب الدينى من العلمانية، تم الاستشهاد بمقولة الساعة وصانعها التى وردت فى كتاب «يوسف القرضاوى» تلخيصاً لاتجاهات الفكر الغربى. وهى المقوله التى كذب عبد الصبور شاهين - أو زيف ولا فارق كبير بين الكذب والتزييف على كل حال - فنسبها للباحث.

وقد تم الاستشهاد فى سياق الكتاب بكثير من الأمثلة على عمليات التزييف والتشويه التى يلحقها الخطاب الدينى بكل فكر يخالفه، وذلك دون أية محاولة لنقد ذلك الفكر من داخله. إن الخطاب الدينى يكتفى عادة بالاصلاق يافطة «الإلحاد» أو «المادية» وأحياناً «الصهيونية»، وهو الأمر الماثل فى مناقشة فكر «نصر أبو زيد». وكما فعل ذلك بالعلمانية يفعله بالماركسية فيربط بينهما وبين الإلحاد من جهة، وبينهما وبين الصهيونية من جهة أخرى، ولم يكن الباحث فى سياق تحليل آليات الخطاب الدينى فى الكتاب مشغولاً لا بالدفاع عن العلمانية، ولا عن الماركسية، ولا عن غيرهما من النظريات والأفكار. والسبب فى ذلك بسيط وهو أن موضوع الكتاب ليس العلمانية ولا الماركسية بل هو تحليل الخطاب الدينى بالكشف

عن آلياته ومناقشة منطلقاته، لذلك تصبح مقوله الدفاع عن الماركسية والعلمانية – وهي المقوله التي تصور عبد الصبور شاهين وأتباعه إمكان إلصاق تهمة الإلحاد بالباحث عن طريق نسبتها إليه – مقوله زائفة لا سند لها من داخل الكتاب. هذا بالإضافة إلى ما قام به التحليل من «فضح» آلية الابتصار والاختصار والتشويه. يقول المؤلف في نهاية التحليل :

«وليس هذا الخلط (بين العلمانية والماركسية والصهيونية) مما يعنينا مناقشته هنا بقدر ما يعنينا الكشف عن توظيف آلية (رد الظواهر إلى مبدأ واحد) في الخطاب الديني، وقد ألمحنا إلى اختزال الماركسية في الإلحاد والمادية، فليس مهماً على الإطلاق في أي سياق ورد قول ماركس إن (الدين أفيون الشعب)، وليس مهماً كذلك أن يكون هذا القول موجة إلى الفكر الديني والتأويل الرجعي للدين، لا إلى الدين ذاته، بل المهم أن يؤدي هذا الاختزال غايته الأيديولوجية، وهذا يؤكد الخطاب الديني – بمثيل هذا التأويل والاختزال – مقوله ماركس، في حين أراد أن يدحضها» (ص ٣٥)، ويواصل المؤلف (ص ٣٦) : «ليس مهماً أيضاً في سياق الخطاب الديني إهانة مبدأ (الجدل) الذي يعد من أسس الفكر الماركسي ومن أولياته، وليس مهماً دعواه أنه فكر يهدف إلى تغيير العالم – لا مجرد تفسيره – بتغيير وعي الإنسان بوصفه أداة التغيير و (الفاعل) في التاريخ والواقع، فالخطاب الديني لا يستهدف الوعي بقدر ما يهدف إلى التشويش الأيديولوجي».

إن الكشف عن أحطر أخطار التشويه والاختصار، بل والابتذال في مناقشة الأفكار، يعد من أهم أدوات (النقد) في الكتاب. لأن سيطرة الخطاب الديني على وعي العامة أدى إلى اقتتناع كثير من الناس – وكثير من المتعلمين للأسف – بأنهم يعرفون ما هي العلمانية وما هي الماركسية وما هي الداروينية وما هي الفرويدية. بل يتناقض الناس علينا حول هذه الاتجاهات بطريقة مبتدلة. الأخطر من ذلك أن يشيّع ذلك في كتابات بعض الأساتذة – الذين صاروا مشائخ ووعاظاً – ولكتابه سحرها خاصة إذا كان الكاتب حاملاً لألقاب علمية لها خطرها. يتصدى الكتاب للظاهرة كاشفاً عن مدى خطورتها في تزييف الوعي العام، وفي تكريس التخلف على جميع الأصعدة. الأخطر من ذلك تحويل المعرفة إلى «كبسولات» تُغْنِي عن الدخول في التفاصيل، استمراراً لعصر التخييمات الذي كان إيداناً بأقول عصر «التقدم» والازدهار في تاريخ المسلمين، إن الكشف النقدي عن الابتذال الفكري واحدة من أهم المهام التي نذر لها صاحب «نقد الخطاب الديني» حياته، دفاعاً عن الإسلام في نقاوته العلمانية، ودفاعاً عن «العقل» الذي كان الإسلام بداية مرحلة تحريره من قيود الكهنوت والوثنية.

ومن الضروري هنا أن نحاول إزالة كثير من الالتباس في الوعي العربي الإسلامي السادس، الالتباس الذي يفضي إلى تزييف المفاهيم أولاً، ثم إلى رفضها ثانياً. مفهوم «العلمانية» من المفاهيم الملتبسة غاية الالتباس، حيث تم وضعها وللأبد في خانة «معاداة الكنيسة» التي تمثل «الدين»، فهي من ثم تعنى معاداة «الأديان» وباختصار تساوى الإلحاد. يعني الفضل للمفكر سيد قطب في خلق هذا الالتباس، حين تحدث عن صراع العلماء ضد الكنيسة في أوروبا في العصور الوسطى تحت يافطة : «الفحش الكد». ونقول من باب المساجلة ليس إلا، لا لسيد قطب وحده بل لكل معاندي العلمانية باسم الإسلام : إذا كانت الكنيسة وسلطة الكهنة ظواهر لا وجود لها في الإسلام - كما تزعمون - فلماذا هذا التعاطف مع الكنيسة ضد العلماء والعلمانيين ؟ لكن القضية ليست في التعاطف مع الكنيسة بقدر ما هي في مناهضة العلم والعلمانية.

وهنا نأتي للتباس آخر في اشتراق كلمة «علمانية» : هل هي من العلم أم من العالم. والأساس الاشتراكي للكلمة هو من «العالم» وليس من «العلم»، وإن كان هذا لا يعني أن دلالة الكلمة في تطورها التاريخي مفصولة عن دلالة «العلم». إن الاهتمام بالعالم وبشئونه، وبالإنسان بوصفه قلب العالم ومركزه، هو جوهر دعوة «العلمانية». وكان هذا الموقف مناقضاً لموقف الكنيسة الذي يجعل من «الآخرة» ومن «العالم الآخر» الهدف والغاية. الصراع إذن كان بين «الدينيين» إذا صحت الترجمة، وبين «الآخريين»، وهذا معناه تركيز الدنيويين على الناسوت/ الإنسان دون إهادار اللاهوت/ الدين، في حين يركز الآخريون على اللاهوت/ الدين مع إهمال الناسوت/ الإنسان. لكن السؤال هنا : هل أهملت الكنيسة حقاً شؤون «الدنيا» وعكفت على الانشغال بشؤون الآخرة ؟ التاريخ - تاريخ الكنيسة - يقول إنها كانت منغمسة في شؤون الدنيا لحسابها ولحساب الإقطاع الذي تسانده، في حين تدعو الإنسان/ القرن المستقل للبحث عن خلاصه الآخري في طاعة الكنيسة، أى في طاعة سيده الإقطاعي، وبعبارة أخرى كانت الكنيسة تمارس إنتاج أيديولوجيا القهر والاستغلال في صراع ديني لا علاقة له باللاهوت أو بالدين.

وهذا يقودنا إلى التباس ثالث حول الفارق بين المسيحية والإسلام، وهو التباس يروج له

الإسلاميون استناداً إلى نص إنجيلي - رغم أنهم جوهرياً يؤكدون تزييف الإنجيل الأصلي - يقول : «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، كما يستندون إلى نص آخر يقول : «إذا ضربك أحد على خدك الأيمن فأدار له الأيسر». يستتبع البعض من أمثال هذه النصوص أن المسيحية في جوهرها ديانة أخرى، أى غير علمانية. ويررون لذلك أن الكنيسة أخطأت حين تخلّت عن دورها وانغمست في شؤون الدنيا وتدخلت فيها، وأصحاب هذا الاستنتاج يرون أن «العلمانية» كانت بمثابة حركة تصحيح دينية في أوروبا، أى أنهم يخالفون سيد قطب - دون أن يشيروا إلى ذلك - في مسألة «الفصام النك» تلك. ومن خلال علاقة التعارض التي يقيمونها بين الإسلام والمسيحية، حين يرون أن الإسلام دين ودنيا أو دين ودولة، يقولون إن العلمانية حالة غريبة لا يحتاج إليها الإسلام.

هكذا نتحرك إلى الالتباس الرابع الخاص بالتعارض، بل والتضاد، بين الإسلام والمسيحية، على أساس أن المسيحية دين الخلاص الآخرى في حين أن الإسلام لا يفرق بين الدنيا والآخرة ولا بين الدين والدولة. وأساس هذا الالتباس يمكن تلمسه بصفة عامة في هذا الفصل غير التاريخي بين «الدين»، أى دين في شفائه ومرحلة تأسسه، وبين تاريخه الاجتماعي البشري. التجربة التاريخية لكل من الإسلام والمسيحية في مرحلة النشأة والتأسيس مختلفة : نشأت المسيحية كدين أقلية في مجتمع خاضع لسلطة خارجية، لذلك كان من الطبيعي أن تتحوّل تعاليمه ناحية المسالمه والمواعدة. لكن ذلك لم يستمر بعد أن تبنت الدولة المسيحية وجعلت منها ديناً لها، وهنا نشأت الفرق والاتجاهات والتفاسير المختلفة. ومعنى ذلك أن الحديث عن مسيحية جوهرية ثابتة خطأ منهجه فادح، والحديث عن الطبيعة الأخرى للثابتة إنتاج لوعي أيديولوجي زائف.

الأمر نفسه ينطبق على الإسلام الذي اجتاز فترتين حاسمتين في مرحلته التأسيسية : الفترة المكية، حيث كانت التعاليم ترتبط بالعقيدة وبالوعيد، لكنها تنحو اجتماعياً منحى المسالمه والمواعدة. لم يكن لحمد أى سلطة في مكة سوى مساندة قومه بني هاشم له ضد عداء قريش. وفي الفترة المدينية مسار الإسلام دولة، وتوحدت السلطان الزمنية والروحية في يد القائد الروحي والنبي الذي يتلقى الوحي. ونلاحظ هنا أن التعاليم الدينية أخذت منحى دنيوياً، وأن ممارسات النبي صارت ممارسات قائد الدولة. هذا التحول، هل هو تحول في بنية الدين ذاته، أم هو تحول تاريخي ؟ وماذا لو لم يلق النبي تأييد أهل المدينة ومساندتهم ؟ لكن السؤال الأخطر : هل هذا التحول التاريخي الذي حدث في المدينة بين السلطتين خاص

بشخص النبي أم أنه توحد أيدى دائم يجب الحفاظ عليه ؟ من الواضح أن الخلاف بين الأنصار وأهل مكة حول مسألة «الحكم» انصب على هذه النقطة، ومن الواضح أنه كان ثمة اتجاهان : اتجاه للفصل تزعمه أهل المدينة، واتجاه للدمج تزعمه أهل مكة، وتغلب اتجاه الدمج، وهذه غلبة تاريخية تفسرها نظرية العصبية عند ابن خلدون، بمعنى أنها غلبة اجتماعية سياسية لا إقرار لها ديني. هكذا نرى العودة للتاريخ الاجتماعي السياسي لكل من المسيحية والإسلام تتفى هذا التعارض الذي يضع الأولى في خانة «الآخر» ويضع الثانية في خانة «الدنيا».

ويقودنا ذلك إلى الالتباس الخامس، وهو التباس خاص بأيديولوجيا الإسلام السياسي الراهنة : إذا كان الإسلام دينًا ودنيا، وإذا كانت العلمانية هي الدينوية، فلماذا رفض العلمانية ومعاداتها ؟ في هذا السؤال ينكشف المستور : يجيب البعض إن الإسلام لا يحتاج للعلمانية لأنه لا يعادى العلم من جهة، ولا يهمل الدنيا من جهة أخرى، وهذا لا يفسر ذلك العداء الشديد للعلمانية الذي يصل إلى حد التحريم، وهنا نصل إلى تعارض الشعار الإسلامي (الإسلام دين ودنيا) مع موقف أيديولوجيا الإسلام السياسي من القضايا الدينية : السياسية، الاقتصادية الاجتماعية من جهة، والثقافية الفكرية الإبداعية من جهة أخرى. اتجاهات أسلمة العلوم والفنون والأداب، وكذلك المؤسسات والبني، تفضي إلى تحكيم المعايير الأخروية/ الأخلاقية في الممارسات الدينية، وبعبارة أخرى، المطلوب ارتهاان الدنيا لصالح الدين، أو بالأحرى لصالح التأويل السلطوي للدين، وهو ما يؤدي إلى نفي الإنسان وإلى نفي العالم، في تاريخ الفكر الإسلامي يجب الفحص فيما إذا كان الفكر يوجه حركة الإنسان ناحية الله (الأشعرية والصوفية) أو فيما إذا كان ينطلق من بنية اللحظة التأسيسية الأولى في الوحي : الله يخاطب الإنسان بلغته موجهاً له رسالة لتحقيق مصلحته الدينية أولاً. وسنجد أن سيادة الاتجاه الأول السلطوي سيادة لها أسباب اجتماعية تاريخية، وليس نابعة من صدق موضوعي يتماهى مع جوهر الدين.

هنا نصل إلى الخلاصة : إذا كان التوحد بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية حدثاً تاريخياً وواقعة اجتماعية، فمعنى ذلك أنها ليست جوهر الإسلام. ويكون النداء العلماني الراهن نداء في معركة اجتماعية يتم فيها ارتهاان العالم والإنسان لصالح التأويل السياسي النفعي البراجماتي (السلطوي) للإسلام. ثانياً : إن واقعة الوحي ذاتها واقعة تاريخية وليس واقعة أزلية ميتافيزيقية، بدليل أن المسلمين اختلفوا في علم الكلام حول «قدم الكلام الإلهي أو

حدوته» (قدم القرآن وخلقه). وهذا الخلاف يؤكد أن سيطرة مفهوم «القدم» يجد تفسيره في التاريخ الاجتماعي السياسي ولا يعطي للمفهوم صدقًا موضوعيًّا. ومن منظور فلسفى لاهوتى يجب التفريق بين الفعل الإلهى فى التاريخ والفعل الإلهى خارج التاريخ، الفعل الإلهى فى التاريخ فعل تاريخي خاضع لمنهج التحليل التاريخي، وهكذا الوحي والكلام الإلهى والقرآن. إن سعى لغة النص لتحويل اللحظى والتاريخى إلى دائم وأبدى وثابت هو جزء من بنية اللغة بشكل عام، وواحد من أهم آليات اللغة الدينية بشكل خاص. لكن هذا التسامى والتعالى بالدلائل لا ينفي أهمية الفحص التاريخي للدلائل. لذلك نجد أن استناد الخطاب الإسلاموى إلى بعض النصوص لطرح مفاهيمه وأفكاره يحتاج إلى تفكير لكشف بنية الدلالة واكتشاف تاريخيتها، وهنا تكشف كل أيدىولوجيا التزييف للدين وللدنيا، كما يتبيَّن حجم الفزع الأيدىولوجي من النداء العلمانى.

بقيت كلمة أخيرة :

أن العلمانية هي الحماية الحقيقة لحرية الدين والعقيدة والفكر وحرية الإبداع، وهي الحماية الحقة للمجتمع المدنى ولا قيام له بدونها. إن الذين يتحدون باسم الإسلام عن المجتمع المدنى ويرفضون العلمانية يقونون في تناقض مبدئى، وأقل منهم تناقضًا أولئك الذين يبنون صراحة بالدولة الدينية المؤسسة على «الحاكمية». خطر الخطاب الإسلامي بشقيه (المدنى والدينى) أنه يحول «الدين» إلى مجرد وقود سياسى، وبذلك يحرم المجتمع من الطاقات الروحية والأخلاقية للدين. ومن أجل هذا يلجأ إلى تزييف المفاهيم وعلى رأسها «العلمانية» حيث ينتقل من مسألة «فصل الدين عن الدولة» إلى تعبير «فصل الدين عن المجتمع»، وهذا يقوم بعملية خداع دلائى عن طريق هذه النقلة غير المحظوظة غالباً، العلمانية كما شرحتها فى سياقها التاريخي وفي دلالتها الفكرية لا تعادى الدين، ولكن بما أنها تعتمد على مبادئ كليلة هامة فهى التى تحرد الإنسان حتى من الاضطهاد الدينى. من أهم مبادئ الفكر العلمانى أنه لا سلطان على العقل إلا العقل، ونقصد بذلك العقل كفعالية ونشاط باستمرار، وليس العقل بما هو معقولات ثابتة كما يتوبه الإسلاميون.

الإسلام فى حركته الأساسية يعد - من جانب آخر - نفيًا للجاهلية، أى للسلوك الفردى

والاجتماعي القائم على الطائفية والعصبية العرقية، وحين يؤكد هذا النفي يؤكده بالاحتکام إلى «العقل». علينا أن نوسع مفهوم «العقل» لا ليعنى «القيد» كما هو في التراث الإسلامي لنؤكد مفهوم «الحرية»، وهو مفهوم تأسس في النصوص الدينية. وإذا أضفنا لمفهوم «العقل» و «الحرية» مفهوم «العدل الاجتماعي» تكون هكذا صنفنا مبادئ ثلاثة يمكن اعتبارها «مقاصد كلية» جديدة للمشروع الإسلامي، وهنا تتجاوز «المقاصد الكلية» التي أجزأها الشاطبي منذ عدة قرون، لكن الأمر يحتاج لقراءة علمانية لا للنصوص وحدها بل للتاريخ الاجتماعي المسلمين وللواقع الذي تدور المعركة على أرضه. هنا تصبح «العلمانية» مطلبًا ملحًا لحماية الإسلام ذاته، بدلاً من اللجوء إليه ك مجرد ملاذ أو ملجاً أو مهرب.

ربما لا تصل الرسالة إلى المسلمين، لكن من المهم أن تصل إلى «العلمانيين» الذين يخضعون للابتزاز الديني في أغلب الأحوال، فيتحاشون استخدام مصطلح «العلمانية» تقية وخشية الاتهام بالكفر والإلحاد. لكنهم بهذه التقية يؤكدون بالصمت التزييف الذي كشفناه، هذا إلى جانب أن تركيزهم على مسألة «المجتمع المدني» دون ذكر للعلمانية يؤدي إلى تزييف مفهوم «المجتمع المدني» ذاته، لأنه لا يمكن أن ينهض إلا على أساس علماني، والأهم من ذلك كله أن تصل الرسالة إلى الجمهور الصامت الحائز بين «الإسلام» و «العلمانية» والمتردد بالصمت، الذي يُفضي صمته إلى استمرار الحال على ما هو عليه، لأنه بالصمت يؤيد السلطة أو السلطات القائمة المترددة بدورها، والتي تزايد على كل الاتجاهين فتبعد ذات وجهين، وتؤكد تبعيتها في جميع الأحوال.

- ٥ -

ينقلنا ذلك إلى «الكهنوت» الذي يدافع عنه الخطاب الديني حين يتهم «أبو زيد» بأنه يهاجم الصحابة والآئمة. لقد صدر كتاب عنوانه «نقض مطاعن نصر أبو زيد في القرآن والسنة والصحابة وأنئمة المسلمين» (المختار الإسلامي للطبع والنشر، القاهرة ١٩٩٣). وهو كتاب إن دل على شيء فإنما يدل على تحول الصحابة والآئمة – في وعي أستاذ جامعي – إلى آلة لا يجوز المساس بهم بالنقد، حتى لو كان النقد متوجهاً لما يسمى بـ «العقل الجماعي» في فترة تاريخية محددة، ولأن مستوى النقاش في الكتاب لا يترفع كثيراً عن مستوى مواعظ شيوخ المساجد والزوايا وإن فاقهم في استخدام مفردات الشتائم التي تصل إلى حد البذاءة،

فإننا لن نتوقف هنا عند تفاصيل ما ورد فيه، ويكتفي هنا مسألة «الطعن في الصحابة» للاعتبارات الآتية :

الاعتبار الأول : أن الطاعن في الصحابة لا يضيره كثيراً أن يطعن في غيرهم، لأنه «لا يضر الشاة سلخها بعد ذبحها». الصحابة من منظور أمثال صاحب الكتاب ربأمام النبي ومدحهم الله سبحانه في كتابه ووصفهم بصفات التقوى والسكنية.. إلخ (انظر من ٥٠ - ٥٤ من الكتاب) فلا يجوز المساس بهم ولا بعصرهم، ولا يجوز أن يخضع مجتمعهم للتحليل بمعايير التحليل الاجتماعي، ولا يجوز النظر إلى صراعاتهم وخلافاتهم بوصفها صراعات وخلافات بشرية : إنها مجرد خلافات في الفهم والتلقي والتفسير، وكل منها وجه من الحقيقة، وما علينا إلا التسليم بذلك.

الاعتبار الثاني : ما تثيره مسألة «الطعن في الصحابة» من الاتهام الذي شاع وانتشر عن الباحث بأنه «يطعن في القرآن» أو «يشوه تاريخه»، وذلك في سياق مناقشتنا لمسألة «الأحرف السبعة». وقد وصل أمر الاتهام بالطعن في القرآن إلى أن نقلته الصحافة من لغة «المجاز» إلى لغة الحقيقة حين صدرت صحيفة «الشعب» - لسان حال حزب العمل (الإسلامي) - تحقيقها بتاريخ ١٩٩٣/٤/١٢ بكاريكاتير يصور شخصاً مكتوباً على رأسه «نصر أبو زيد» يمسك خنجراً يطعن به المصحف فتسيل من المصحف الدماء. هذا عن يمين الرسم، أما الجانب الأيسر منه فيحتله وجه امرأة محجبة ذات ملامح هادئة وضامة، وفي وسط الرسم شخص مزدوج الوجه : وجه باسم ينظر إلى جهة اليمين - نصر أبو زيد والمصحف الذي يسيل منه الدماء - قائلاً «حرية رأى»، والوجه الآخر عايس متوجه ينظر إلى المرأة في اليسار قائلاً «تطرف»، مكتوب على الصورة المزدوجة الوجه في منتصف المشهد الكاريكاتوري «العلمانيون».

لذلك كله يمكننا أن نعتبر أن اتهام «الطعن في القرآن» هو الاتهام المركب الذي تفرعت منه باقي الاتهامات الخامضة بالطعن في الصحابة والأنتم، وعلى رأسهم الإمام الشافعى بالطبع، ولبيان تزييف المفاهيم وتشويه الأفكار وصولاً إلى هذا الاتهام - الذى بدأه تحرير عبد الصبور شاهين - نتوقف أمام أهم الأفكار المطروحة فى دراسات الباحث عن القرآن، طبيعته وتاريخه ومنهج دراسته وتحليله. وهناك كتاب كامل عن الموضوع هو «مفهوم النص» : دراسة فى علوم القرآن، صدرت طبعته الأولى عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، وصدرت الثانية عن المركز الثقافى资料العربي (بيروت - الدار البيضاء)، وطبعته الثالثة على وشك الصدور.

اعتمدت دراستنا في ذلك على ما أطلقتنا عليه اسم «الحقائق الإمبريالية» المعروفة جداً في «علوم القرآن» من مثل «المكى والمدى» و«أسباب النزول» و«الناسخ والمنسوخ» و«طبيعة الوحي» وأضفنا إليها في الباب الأول «المتلقى الأول للوحي». وقد أوصلتنا تلك الحقائق إلى علاقة وثيقة بين مفهوم الوحي في ثقافة ما قبل الإسلام وبين مفهوم الوحي في القرآن. واستنبطنا من ذلك أن الوحي ليس ظاهرة مفارقة لواقع التاريخي الاجتماعي الذي نزل فيه القرآن، وأن على الباحث دائمًا أن يضع هذا الواقع التاريخي في اعتباره. وشرحنا بما لا يدع مجالاً للتوهم أن التحليل التاريخي الاجتماعي لظاهرة الوحي لا يتعارض مع المصدر الإلهي للوحي. وأكدنا أن فهم القرآن بوصفه بناءً لغويًا ومنتجًا ثقافيًا لا يعني إنكار جانبه الإلهي إطلاقاً. وفي الباب الثاني من الدراسة تناولنا علوم «المناسبة بين الآيات وال سور» و«الخاص والعام» و«الإعجاز» و«الوضوح والغموض» و«التفسير والتأويل». كانت تلك العلوم كافية عن تأثير النص القرآني في تشكيل ثقافة ما بعد الإسلام. وقلنا إن النص المنتج (فتح التاء) مع ظاهرة الوحي تحول - في سياق التاريخ الاجتماعي - إلى نص منتج (كسر التاء). وقلنا إن علوم الثقافة العربية - بما فيها الفلسفة والشروح على الفلسفة اليونانية - لم تخل من تأثير بهذا النص الذي صار هو «المعيار» في تاريخ الثقافة.

في «الباب الثالث» نقاشنا «التحول» الذي أصاب مفهوم النص - نكرر مفهوم النص لا النص ذاته - في الثقافة مع تطور الفكر في إطار تاريخ المجتمع العربي. وحللنا في هذا السياق أطروحات الإمام الغزالي كأشفين عن أبعادها الاجتماعية والسياسية ودلائلها الأيديولوجية، وهي الأطروحات التي صارت مهيمنة في مجال الفكر الديني، وهي التي يعتمد عليها الخطاب الديني المعاصر في مجمله.

كان من الطبيعي أن يثير الكتاب كثيراً من التساؤلات، لكنها كانت تطرح جمِيعاً في الندوات وقاعات الدرس. وكانت تدور كلها حول «الخشية» من منهج التحليل اللغوي لما يمكن أن يؤدي إليه من مساس بقداسة النص. لكن العجيب والغريب أن أحداً من أقطاب الخطاب الديني لم يكتب عن الكتاب ولم يناقش أطروحاته، وذلك باستثناء أستاذ أزهرى كتب مقالاً في مجلة «الأزهر» (سبتمبر ١٩٩١) عن «دراسة القرآن على الطريقة اليسارية» وهو مقال لا قيمة له لأنه لم يناقش شيئاً. وكتب الشيخ عبد الجليل شلبي سلسلة مقالات في جريدة «الجمهورية» لم تتناول من الكتاب إلا الفصل الأول، ثم تناولت بالهجوم والتجريح محمد أحمد خلف الله صاحب رسالة «الفن القصصي في القرآن» التي أثارت ضجة شبّهة في الجامعة وخارجها

عام ١٩٤٨، والاستاذ الذى كان مشرقاً على الرسالة الشيخ أمين الخولي (جريدة الجمهورية ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩ مايو ١٩٩١).

ومن الطريف أن الشيخ عبد الصبور شاهين زعم، فى سياق الضجة الإعلامية حول تقريره المشبوه، أنه تدخل لحماية هذا الكتاب (مفهوم النص) وصاحبه من الأزهر، حيث وجد هذا الكتاب فى مجمع البحث الإسلامية مكتوبًا عليه كلمة «كافر». زعم الشيخ أنه عارض الأزهر ومسئولييه فى موقفهم من هذا الكتاب (ريز اليوسف ١٩٩٣/٤/٥ ص ٥٥). ولا نريد أن نكتب الشيخ لأنه هو نفسه يكتب نفسه حين يدللى فى التصريح نفسه أن قضية «أبو زيد» : «لو تحولت إلى النائب العام فربما يصبح مستقبلا (... ) مهدداً بالضياع (... ) لقد أرضيت ضميرى العلمى بالتقرير الذى كتبته ولست مستعداً لقبول السقوط والانحراف فى الفكر». وهذه أقوال متناقضة، فأنقلب الظن أن الشيخ عبد الصبور شاهين - إن لم يكن كاذباً فى مسألة موقف الأزهر من مفهوم النص - أراد بتقريره أن يقدم للأزهر مبررات إضافية للتکفير وبما رجعى، لكن الدليل على كذب الشيخ إعلان الأزهر على لسان مدير إعلام مكتب شيخ الأزهر - محمود الحنفى - ردًا على ما نشر فى جريدة «عقيدتى» (٤/٢٧) عن قيام الأزهر برفع دعوى للتفريق بينى وبين زوجتى، وعن اجتماع مجلس مجمع البحث الإسلامية برئاسة الإمام الأكبر الشيخ جاد الحق على جاد الحق لبحث قضية (... ) والأثار التى ترتبت عليها من هجوم قادة العلمانية على الفكر الإسلامي ودراسة التقارير التى وردت حول الموضوع : أعلن الأزهر (ريز اليوسف ٣ مايو ١٩٩٣ ص ٣) أن لا علاقة للأزهر بما نشر فى صحيفة «عقيدتى»، وأضاف المتحدث الإعلامى : «إن الأزهر يضم لجنتين فقط : اللجنة العليا للدعوة، وللجنة الوعظ والإرشاد، ولم تتم إثارة «قضية أبو زيد» فى أى منها.

ويصرف النظر عن أكاذيب عبد الصبور، فإن دفاعه المزعوم عن «مفهوم النص» - إن صح - لم يشفع لمؤلفه فى أن يحظى إنتاجه العلمى بالقراءة نفسها الموضوعية غير المترقبة. وأنقلب الظن أن «التريض» كان قائمًا منذ صدور «مفهوم النص»، وما أحدثه من أثر إيجابى فيما كتب تقريرًا له، وهو كثير. وكان عبد الصبور شاهين فى انتظار الفرصة لكي ينقض على خطاب «أبو زيد» النقدى. ومن هنا فقد أثار مسألة العوان على قداسة النص والطعن فيه من زاوية أخرى لأبد من شرحها قبل إيراد اتهامات شاهين فى تقريره المفترض، والذي تولدت عنه - باليات النقل والاتباع - كل الاتهامات التي تتتصدر مانشيتات بعض الصحف.

في أكثر من بحث تعريضنا لمسألة التخوف على قداسة النص القرآني من دراسته وفق

مناهج التحليل اللغوي المعاصر وأدواته. وكان استدلالنا لتبديد تلك المخاوف يعتمد على الطبيعة المزدوجة للنص، تلك الطبيعة التي تجمع بين الإلهي والبشري، الله سبحانه وتعالى هو المتكلم، لكن اللغة التي أوحى بها كلامه هي اللغة العربية (لسان القوم الذين نزل فيهم الوحي)، وشرحنا أن الوقوف عند جانب (المتكلم) ينفي أو يكاد صفة «الرسالة» عن القرآن، وهي صفة متواترة، والرسالة تعنى الاهتمام بالمخاطب (فتح الطاء)، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يمكن تجاهل «بشرية» اللغة، لأنها ظاهرة اجتماعية. وحتى إذا كنا من الذين يتتصورون أن الأصل في اللغة تعلم الله سبحانه وتعالى لأدم الأسماء كلها - بحسب ما ورد في سورة البقرة وبيناء على فهمه فهماً حرفياً - فإن ظاهرة «تعدد اللغات» واختلافها تؤكد أن البشر قد أبدعوا عن هذه اللغة الأصلية - التي لا نعرف كنها ولا طبيعتها - لغاتهم البشرية، ومعنى ذلك أن الجانب البشري في الوحي، سواء من جهة المتكلى الأول وهو النبي (صلى الله عليه وسلم) أو من جهة اللغة، هو الذي يجب أن يحتل اهتمامنا.

ولكي نزيد القضيةوضوحاً ويرزاً جاء الحديث عن طبيعة السيد المسيح، وقلنا إن معجزة ميلاده لا تنفي بشريته، وكوبنه بشرعاً من لحم ودم لا ينفي المعجزة الإلهية لهذا الميلاد، وهنا عقدنا المقارنة بين القرآن والمسيح من حيث إن كليهما «كلمة الله»، الأولى أوحى إلى محمد ليبلغها إلى قومه، والثانية أقيمت إلى مريم. وهي مقارنة تهدف إلى كشف تهافت منطق الذين يقفون فقط عند الجانب الإلهي من القرآن، ويدافعون عنه في مواجهة خطر مزعوم. إن سعي الباحث لإنتاج وعي علمي بالدين وتفسير عقائني للنصوص يُدخل التاريخ ومصالح البشر عنصراً جوهرياً فيه هو الخطر الذي يحسه الخطاب الديني. ولعل هذا الخلاف - إلى حد التكفير - يستدعي إلى الأذهان معركة الخلاف حول «قدم القرآن وحدوثه» مع الفارق بين الصيغتين وبين المركبتين بالطبع. وهذا الخلاف الأخير تعرض له الباحث بالتحليل والتفسير في أكثر من بحث من بحوثه.

أصحاب مقوله «القدم» يقفون عند الإلهي، ويتصورون للقرآن وجوداً أزلياً في اللوح المحفوظ خارج التاريخ. أى أن للقرآن وجوداً خارج مصالح البشر وخارج قوانين علاقتهم الاجتماعية. ومثل هذا التصور ينتج «الكهنوت» بكل تفاصيله وظلله الكنسية في العصور الوسطى، لكن ذلك لم يمنع الباحث في أكثر من سياق من نقد أصحاب مقوله «خلق» القرآن وحدوثه، لما قاموا به - حين ناصرهم الخليفة المأمون - من اضطهاد لخصوصهم، الأمر الذي حول الخلاف الفكري إلى نزاع سياسي تحسمه السلطة (مجلة القاهرة، أكتوبر ١٩٩٢).

الخلاف إذن خلاف تصورات وليس خلاف عقيدة، وهناك فارق يعرفه الباحثون جميعاً بين «الظاهر» في ذاتها، وبين «التصور» الذي ينتجه الناس في عصر معين من الظاهرة، والعلوم الإنسانية – التي ينتمي إليها تحليل الخطاب – تدرس «التصورات» وتحلل مفاهيم الناس. من هنا حين يسعى الباحث إلى إبراز البُعد البشري لظاهرة الوحي – والقرآن من ثم – فإنه لا يريد إلغاء البُعد الإلهي، إنه يسعى لتأصيل وعي كل للظاهرة نقائضاً للوعي الجزئي المُؤدي إلى خلق «الكهنوت» الذي يحتكر حق التأويل ويرفض الاختلاف، بل ويُسعي لامتلاك الحقيقة الدينية، ومن ورائها الاجتماعية والسياسية والثقافية والفكرية. في هذا السياق وقعت المقارنة بين القرآن والمسيح وبين محمد والسميدة العذراء، ويمكن أن نضيف هنا كثيراً من الأدلة الخطابية التي يمكن لأصحاب الخطاب الديني أن يفهموها : هل ألم الذي خلق الله بيديه ونفع فيه من روحه – طبقاً لما جاء في القرآن – بشر أم إله؟! هو بشر بالقطع رغم مصدره الإلهي، فلماذا إذا قلنا إن للقرآن من حيث لغته – التي هي اجتماعية بشرية – جانباً بشرياً هو الذي يعنينا في الدراسة ويمهد لنا مناهج الفهم، لماذا إذا قلنا ذلك صرنا كفاراً ملحدة ملاعنين في القرآن والعقيدة !!

يقول عبد الصبور شاهين في تقريره المشبوه تعليقاً على مقالة «الكشف عن أقنعة الإرهاب» بالحرف الواحد، ولاحظ الإحساس الطاغي بامتلاك الحقيقة في الحكم على الأفكار : «والباحث في هذا المقال يكشف أيضاً عن خلل في الاعتقاد إذ يرى أن الإلهي إذا تجلى في اللغة يكاد يكن بشرياً، وأن الإلهي تجلى في القرآن (التنزيل) كما تجلى في المسيحية في صورة المسيح البشر، ابن الإنسان، وهذا كفر صريح (ثم شطب العبارة الأخيرة واستبدلت بها للتخفيف عبارة : وهذا تصور غريب ومرفوض). ويواصل التقرير «ففي رأيه (يقصد الباحث) أن هناك جدلية الإلهي/ الإنساني، وهي صيغة من التلازم بين الطرفين لكل منها أثر في الآخر، وهل هناك إهانة للعقيدة أشنع من هذا؟». ويعود عبد الصبور شاهين في تعليقه على دراسة «إهاد السياق في تأويلات الخطاب الديني» ليكرر الاتهامات نفسها مضيفاً إليها تزييف الأنكار، والكذب على لسان الباحث باتقوال لم ترد. ومن الجدير بالذكر أن البحث يقدم تحليلاً في قسمه الأول لمستويات السياق التي يجب الاهتمام بها ومراعاتها في فهم النص القرآني. هذا التحليل يتجاهله التقرير تجاهلاً تاماً، قافزاً بشكل مباشر إلى النتائج التي يرفضها عارضاً لها بشكل مشوه مبتذر، بل وخائن لأبسط قواعد الأمانة العلمية. يقول عبد الصبور شاهين ناقلاً :

«يتم في تأويلات الخطاب الديني للنصوص الدينية إغفال مستوى أو أكثر من مستويات السياق التي ناقشها في القسم الأول. وفي كثير من الأحيان يتم إغفال كل المستويات لحساب الحديث عن نص يفارق النصوص الإنسانية من كل وجه. إن التصورات الأسطورية المرتبطة بوجود أزل قديم للنص القرآني في اللوح المحفوظ باللغة العربية ما تزال تصورات حية في ثقافتنا». ثم يواصل عبد الصبور شاهين ملئاً ومصدراً أحكامه التي لا تقبل الرد : «وهذا الكلام الغريب ناشئ عن المقوله التي يؤمن بها وهي (أن القرآن منذ نزل على محمد أصبح وجوداً بشرياً منفصل عن الوجود الإلهي) فإعجاز القرآن بهذا المعنى أسطورة، وكونه كلام الله أسطورة وانتماه للمصدر الغيبي أسطورة، فهو (الباحث) يتحدث بحسب عن أسطورة وجود القرآن في عالم الغيب إنكاراً لما لا يقع تحت الحس، وبعالم الغيب لا يصلح (موضوعاً) للفكر، بل هو موضوع للاعتقاد فقط، فضلاً عن استخدام كلمة (أسطورة) في وصف وجود القرآن، وهو تعبير لا يليق، إن لم يكن تجاوزاً قبيحاً»<sup>١</sup>. هـ.

لن تتوقف طويلاً عند الاستاذ الجامعي (عضو اللجنة العلمية الدائمة للأستاذة) الذي لم يقرأ من دراسة مطولة سوى هذه السطور التي تمثل واحدة من نتائج التحليل الموجودة في القسم الأول. أقصد بالطبع «القراءة» بمعناها الحقيقي لا مجرد التلاوة. ولنا على تلك الأحكام مجموعة من الملاحظات التي تكشف عن خطاب شاهين المتريض. الملاحظة الأولى البارزة : تصور الشيخ امتلاكه للحقيقة، لأن وجود القرآن في اللوح المحفوظ منذ الأزل باللغة العربية مجرد «تصور» وليس حقيقة يمكن التأكيد منها. إنها «تصور» - ضمن «تصورات أخرى» - لعالم الغيب الذي لا يصلح كما قال بحق موضوعاً للفكر. لماذا إذن يجعل الشيخ من «تصوره» - وهو تصور الكثرين من أصحاب نظرية «القدم» - الحقيقة الثابتة في عالم الغيب ؟ هل اطلع الشيخ وأسلافه الأشاعرة على ذلك «الغيب» ؟ أم هو الإرهاص ؟ إن قول الله تعالى عن القرآن : «بل هو قرآن مجید في لوح محفوظ» لا يعني بالضرورة المعنى الحرفي للوح، فثمة إمكانية أكثر توافقاً مع المنهج العقلى للتأويل المجازى للوح والكرسى وللعرش... إلخ. والخلاف حول ذلك يامولانا ليس خلافاً في «العقيدة»، بل هو خلاف «تصورات». من الذي منح «تصورك» صفة الحقيقة المطلقة ؟ إنه الاستناد إلى سلطة السلف والترااث، الآلية التي حللناها في «نقد الخطاب الديني».

الملاحظة الثانية : استنتاجك أن إعجاز القرآن أسطورة وكونه كلام الله أسطورة مغالطة، بل تزيف وخيانة لأبسط قواعد الأمانة. الحديث كان عن «أسطورة» تصوّر الوجود

الأزلى في اللوح المحفوظ، وبقية «التصور» الذي لا يعلمه الشيخ : أن القرآن مكتوب في اللوح المحفوظ باللغة العربية، كل حرف من كلماته في حجم جبل يسمى جبل «قاف». هل يدرى الشيخ ما هو جبل «قاف» !؟ هو جبل أسطوري يحيط بالأرض من كل جهة، أسهب المتosome في الحديث عنه وربما نبع تصوّره من تحليل الصورة الكتابية للحرف (ق) الذي تقع على طرفه الأيمن دائرة، تصوّر المتosome - والحرفيون منهم بصفة خاصة - أنها دائرة الأرض. هل أحيل الشيخ إلى قرامة كتابي «فلسفة التأويل» خاصة ما كتب عن تأويل الحروف !؟ لقد كان الكتاب ضمن الإنتاج المقدم ليفحص العضو المحترم ما إذا كان هناك استغلال لبعض الأنكار أو الأطروحات أم لا. هل فعل الشيخ ذلك ؟ كلاماً، بل اكتفى بتوزيع الاتهامات والأحكام القطعية بالكفر.. إلخ.

الملاحظة الثالثة : الأحكام الصريحة مثل «خلل الاعتقاد» و «الكفر الصريح» و «إهانة العقيدة» أحكام تنقض إلى ما أفضت إليه من نتائج، لكن الأمم من ذلك أنها تؤكد ما سبق شرحه في نقد الخطاب الديني من محاجة مقوله «التكفير» لبني الخطاب الديني. وفي سياق هذه الملاحظة يعيّب التقرير على الباحث نقه لخطاب سيد قطب في الكتاب المشار إليه لأنّه يضم كل المخالفين بالكفر. هنا يثود عبد الصبور شاهين لأنّه يرى أنّ وصف المخالفين في العقيدة بالكفر جزء من عقيدة الإسلام. وهذا التصور يوافق عبد الصبور شاهين فيه كثيرون، وقد دافع المدافعون عن تقرير عبد الصبور شاهين على أساس أن «التكفير» منهج إسلامي قرآني. يقول عبد الصبور شاهين في تقريره :

«وقد تتبع الباحث فكر سيد قطب حتى فيما أثبتته نصوص القرآن، فهو يستنكر أن يوصف المخالفون للإيمان بالكفر، وكأنه اعتراف على القرآن ذاته الذي جاء فيه في سورة البيّنة (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمرجع من فلكين حتى تأتيمهم البيّنة) كما جاءت آيات كثيرة في وصف المخالفين للإسلام بالكفر» ونلاحظ هنا أن كاتب التقرير يخلط بين «الخطاب القرآني» وبين الخطاب الديني، فاتهامات الكفر يوزعها الخطاب الديني على الأعيان والأشخاص - كما هو الحال في التقرير - في حين أن الخطاب القرآني يحكم على أوصاف وتصورات وعقائد دون تحديد أو تخصيص.

ولا نزيد أن نلفت انتباه صاحب التقرير - أستاذ اللغويات أو رئيس قسم اللغويات - إلى أن كلمة «كفر» تستخدم بدللات متدرجة ومتقابلة في الخطاب القرآني، بدءاً من المستوى اللغوي - الذي يعني الستر والتغطية - إلى المستوى الاصطلاحي، والخطاب القرآني في

النهاية - كما يعلم الشيخ - لا يستدل به بمثل هذه البساطة والخفة، التي يعييها أمثاله - عبر شاشات التلفاز في المناسبات العصبية - على شباب الجماعات الإسلامية. وهذا يقودنا إلى ملاحظة رابعة وأخيرة هي أن أستاذ اللغويات - أو رئيس قسمها - لم ينتبه أو يشر - ولو من باب النقد والاعتراض - إلى أى من أدوات التحليل المستخدمة في الأبحاث وهي كثيرة، ويعنى ذلك أن «الخيانا» العلمية التي يقرفها التقرير تبدأ من التزوير لتنتهي إلى الابتدا، فالشخصية بالعلم من أجل الوعظ، السبب معروف، فلا يمكن مقارنة ما يدره الوعظ للشيخ من أرباح بما يمكن أن يدره العلم، ولم يخجل الشيخ أن يقول لطلابه ذلك في إحدى محاضراته : لو كنت أعرف أن كل هذه الضجة ستحدث !! كل هذه الضجة ومكافأتى عن قراءة الإنتاج - كل هذا الإنتاج - خمسة وأربعون جنيهاً فقط !

- ٦ -

يتضاعل إلى جانب اتهام «الطعن في القرآن» مسألة «الطعن في الصحابة» فالصحابية من منظور الخطاب العلمي ي Shr يخطئون ويصيبون، لقد اختلفوا إلى حد التقاتل بالسيف كما هو معروف، فكان طلحة والزبير والسيدة عائشة في جانب مناهض لعلى بن أبي طالب، وقبل ذلك اختلف كل من أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب حول السياسة الاقتصادية، أى حول توزيع الثروة، فكان اجتهد أبو بكر التوزيع بالتساوي وعدم منح السابقة في الإسلام أية ميزة على أساس أنها ميزة دينية يكون الثواب عليها آخرها، وكان رأي عمر بن الخطاب أنه لا يصح التسوية بين من تحمل العنت وكافح من أجل الإسلام قبل الهجرة، وبين من آمن بعد الفتح، هذا الخلاف أفضى إلى نتائج في السياسات انعكس أثرها على الأوضاع، حين يتصدى البحث العلمي بالتحليل للعوامل التي كانت تؤثر في هذه الخلافات : هل يخرجه ذلك من دائرة الإسلام؟ هذا ما يحاول الخطاب الديني أن يصوره.

الخلاف في السقيقة عشيّة وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والأنصار، ألم تكن للعصبية - التي حاول الإسلام القضاء عليها - دخل فيها؟ كيف نقرأ التاريخ إذن؟ نقرأه وندرسه أم نغمض العين فلا نتعلم؟ أليس التاريخ هو خبرة الماضي التي يؤدى الوعي بها إلى حسن التخطيط للمستقبل؟ كل تلك أسئلة يتجاهل الخطاب الديني ما تتضمنه

من إمكانيات لفتح باب المعرفة والوعي، يتجاهل ذلك لحساب «التسبيح» بالماضي وإضفاء حالة من القدسية حول الأشخاص، وهذا هو «الكهنوت» الذي يكرسه الخطاب الديني، ويزعم لنا أن لا كهنوت في الإسلام. مرة أخرى نعود لمناقشة عبد الصبور شاهين لمقالة الكشف عن أقنعة الإرهاب، حيث يتذكر بشكل سافر لمسألة «الأحرف السبعة» التي ذكرتها كل المصادر، والتي اختلف العلماء في تحديد المقصود بها، وهي ظاهرة تتعلق باختلافات في قراءة القرآن وصلت بالبعض - ومنهم عمر بن الخطاب في إحدى الروايات - إلى تخوم التشكيك في صحة قراءة القارئ الذي استمع إليه، ومن الغريب أن عبد الصبور شاهين - قبل أن يتحول إلى واعظ متكتب - درس هذه القضية في أطروحته للدكتوراه، التي نشرها بعنوان (تاريخ القرآن) ومصدرت عن دار القلم بالقاهرة ١٩٦٦، أي منذ ربع قرن من الزمان. في هذا الكتاب يقول عبد الصبور شاهين :

«فالذى نرجه فى معنى الأحرف السبعة ما يشمل اختلاف اللهجات وتبانى مستويات الأداء الناشئة عن اختلاف السن، وتفاوت التعليم، وكذلك ما يشمل اختلاف بعض الألفاظ وترتيب الجمل لما لا يتغير به المعنى المراد» (ص ٤٢) ثم يعود في (ص ٧٧) ليطلق عليها مصطلح «القراءة بالمعنى» ويرى أنها نتيجة طبيعية لإباحة قراءة القرآن بسبعين حرفاً، ويتسائل هل كل هذه القراءات مصدرها النبي صلى الله عليه وسلم؟ أي هل هي قراءات بالسماع تتدرج في مفهوم «السنة»؟ ويجيب عن هذا السؤال قائلاً (ص ٤٤) «ليس من حقنا، ولا في مقدورنا أن نعطي عن ذلك إجابة محددة. ولكن الذى يعين سياق الأحاديث على القول به، أن بعضها كان إقراراً منه صلى الله عليه وسلم، وبعضها الآخر كان إقراراً من أقراءه، أو استمع إلى قراءته، ولم يستطع أن يأتي بحروف النبي على وجه الدقة، لاختلاف اللهجات، وتفاوت القدرة.

هذا هو عبد الصبور شاهين عام ١٩٦٦، يدرك أن «الأحرف السبعة» هي اختلاف لهجات وقدرات، وأنها ليست قراءات مسمومة من النبي، بل ويقول إنها من نوع التيسير الذي تميز به الإسلام. هل زعم أحد أن عبد الصبور شاهين يتحدث عن قرآنات كثيرة؟ لكن عبد الصبور شاهين - الواقع خطيب جامع عمرو بن العاص بالقاهرة - يذكر الحقائق العلمية التي يعلمها، وينفر من محاولة تحليل دلالة الأحرف السبعة، ومن محاولة الكشف عن الأسباب التي أدت إلى إلغاء التيسير والرخصة بثبات القراءة على قراءة قريش. الفارق بين الباحث

ويبين عبد الصبور شاهين أن الباحث يحاول تفسير الظاهرة التي قبضت على تعددية القراءة. وقد يكون التفسير الذي يطرحه الباحث غير مقبول من عبد الصبور شاهين، فيدخل في دائرة الخلاف الفكري. لكن أن ينكر عبد الصبور للحقائق، ويتجاهل ما سبق له أن درسه فهذا هو التزيف والخلط، بل والخيانة العلمية. ويرى الباحث - وهذا اجتهاده - أن المشروع الإسلامي - كما يعبر عنه في القرآن وفي مسلك النبي - مشروع عربي إنساني، من هذه الزاوية فهو مشروع مضاد للعصبية التي أطلق عليها اسم «جامالية» بالمعنى الذي شرحناه في «نقد الخطاب الديني». هذا المشروع تحول في المدينة إلى «دولة» وجمع الرسول بين الزعامتين الدينية والسياسية، وبعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى حدث الخلاف، وكان هناك إصرار من جانب قريش على استمرار الزعامة السياسية فيها، لكن ذلك كان يستدعي الحرص على الزعامة الدينية كذلك.

ويمكن تحليل الصراعات التي حدثت بعد ذلك في ضوء هذه الحقيقة، فهناك صراعات بين بطون قريش - بني هاشم وبني أمية - وهناك صراعات ضد قريش، والخارج خير مثال لها، وكان قبل الخارج للتحكيم توقعًا منهم لإمكانية إخراج الأمر من «مصر» كما ورد في كتاب «صفين» لنصر بن مزاحم أن بعضهم كان يصيغ «حتى لا يحكمنا مصرى إلى قيام الساعة». كان انتقال السلطة إلى عثمان بن عفان إذاناً بانتقالها إلى البيت الأموي، الأمر الذي أوجج الصراع. قد يكون هذا التحليل صائبًا، وقد يكون خطئًا، لكنه لا يفسر التاريخ على أساس أنه «مؤامرة» كما تقول عبد الصبور شاهين على الباحث. في سياق هذا الصراع يمكن تقديم تفسير للإصرار على الحرف القرشي، أو قراءة قريش، في تسجيل القرآن، وكل قاريء لكتاب «المصاحف» للسجستانى يدرك أن بعض الصحابة لم يعجبهم ذلك، ولم يقل أحد منهم كانوا معادين للإسلام، لا نريد أن نطيل في قضية لم يكن يصح لعبد الصبور شاهين أن يتناولها بمثل ذلك الإبدال العلمي.

ماذا يقول عبد الصبور شاهين (١٩٩٣) عن القضايا السابقة بعد أن يورد ما قاله الباحث عن تعدد القراءة في عصر النبوة وعن تثبيتها في عصر عثمان : «وهذا كلام خطير لا يمكن قبوله إلا في مجال معين من الانتماء الأيديولوجي، الذي يعمد إلى تشويه تاريخ القرآن نتيجة عدم فهم العلاقة بين القرآن والقراءات، بل وقصدًا إلى التشويه، لأن المسلمين عرفوا في عهد النبوة (قرآنات) كثيرة فوحدتها خيانة عثمان في قرآن واحد»، هل تحدث أحد عن «خيانة عثمان» أم المسألة مسألة تحليل لاتجاهات عصر واختلافات قوى وصراعات اجتماعية

وسياسية طبيعية في المجتمعات البشرية؟ وغنى عن البيان أن وعي الفرد أو نيته - في التحليل الاجتماعي - ليس هو بؤرة الاهتمام، فلتاريخ قوانينه، وللمجتمعات آلياتها في التطور، بصرف النظر عن «نوايا» الأفراد وضمائرهم. لكن عبد الصبور شاهين يصر على استخدام مفردات «التآمر» فيتقول على لسان الباحث: «إن أبا بكر كان يحكم باسم القبيلة، وكذلك باقي الخلفاء الراشدين من سلسلة التآمر. وقد ذهب - ويقصد الباحث - إلى أن عثمان كان يعمل لحساب قريش حين قضى على تعددية النص التي تمثلت في السماح بقراءاته وفقاً للهجات العربية المختلفة، فالذي كل القراءات لحساب القراءة القرishiّة، وهو كذب وجهل وافتراء» (أما الكذب والجهل) فلأن القراءة لم تكن باللهجة، بل هي بالرواية، والقراءة سنة متّعة، وأما الافتراء فهو القول بأن عثمان كان يعمل بنزعة قبلية استثماراً لمؤامرة السقيفة واستمراً لطغيان قريش» أ. هـ.

ها هو شاهين ١٩٩٣ يتذكر لشاهين ١٩٦٦، فينكر أن الأحرف السبعة اختلاف لهجات، ويقرّر في ثقة يحسد عليها أنها «سنة متّعة» وهو ما تردد في قبوله سنة ١٩٦٦. من الكاذب ومن الجاحد؟ «من المفترى» ومن تحدث عن تآمر ومؤامرات، إلا عبد الصبور شاهين، لكن عجائب عبد الصبور شاهين الواعظ ١٩٩٣ لا تنتهي فيعود ليكرر ذلك في تقريره مرة ثالثة، حيث يقول «ثم نجده (الباحث) يخوض مرة أخرى في موقف الإسلام من القبيلة، فيرى أن الإسلام لم ينفعها، بل احتفظ لها بأهم خصائصها الثقافية ممثّلة في اللهجة الخاصة إلى درجة السماح بتعدد قراءات النص الديني - القرآن - وفقاً للسان كل قبيلة، وذلك ما عرف بالأحرف السبعة، وهو رأي مرئود على صاحبه، لا يقبل منه إطلاقاً، ولأنه يمثل إساءة إلى القرآن ذاته، عن جهل فاضح لم يكفل نفسه عناء البحث عن الحقيقة في مظانها».

- ٧ -

هذا الكم من المغالطة والخلط الذي مارسه عبد الصبور شاهين ضد «نقد الخطاب الديني» اعتمد على قراءة عدة صفحات من الكتاب، أى من الفصل الأول تحديداً علّوة على المقدمة. ولم يتعرض أستاذ اللغويات ورئيس قسم الدراسات اللغوية بكلية دار العلوم بالتحليل أو النقد المنهجية المستخدمة في الكتاب للكشف عن «آليات» الخطاب الديني، أو في تحليل «منظّقاته». كل ذلك غائب تماماً رغم أنه موضوع الفصل الأول من الكتاب.

من العبث بعد ذلك كله أن نسأل عبد الصبور شاهين عن عرضه وتحليله ونقده للفصلين الثاني والثالث من الكتاب، لم ير الرجل الفصلين المذكورين فضلاً عن أن يقرأهما، لأن غamaة «العداء» والرغبة العارمة في «القتل» و«الاغتيال» حولت عضو لجنة الترقيات إلى ما يشبه الكائن الهائج الذي يضرس برأسه في كل اتجاه. ومن شأن مثل ذلك الهياج أن يصيب صاحبه بالعمى الأكاديمي، والأعجب من ذلك ما حدث في اجتماع اللجنة التي تبنت هذه المقالطات لتعبر عن رأيها الجماعي. وبينما العجب ليصل إلى درجة النهول حين تقف الإدارة الجامعية - ممثلة في رئيس الجامعة آنذاك الدكتور مأمون سلامة وبنياته آنذاك أيضاً محمد الجوهرى - وراء هذا «الهراء» ضاربة عرض الحاطن بتقريري مجلس قسم اللغة العربية ومجلس كلية الآداب.

الفارق بين تقرير عبد الصبور شاهين وتقرير محمود على مكي يجسد الفارق بين «الواعظ» و«الأستاذ». الأول لا يقبل الاختلاف لأنه يتصور امتلاكه للحقيقة بحكم التقنية وبحكم الذي والسمعة والهيبة والمنصب، بينما يقف الثاني هادئاً راسخاً شامخاً يقدر كل جهد ويختلف اختلاف الأنداد، ولا ينقص من قدره أن يلمس نبوغ التلميذ وتفوقه. «الواعظ» يسوؤه أن يتفرق عليه أحد لأنه يتصور ذلك نزاعاً على السيادة، بينما يغمر «الأستاذ» السرور وبالبهجة لأنه ينشغل بتقدم المعرفة لا بنمو حسابه - أو حساباته - في البنوك.

وعبد الصبور شاهين هجر «الأستاذية»، أو لنقل بالأحرى أن الاستاذية هجرته، حين اختار أن يكون وكيلاً للريان، أى حين اختار أن يكون طالب «مال» متوفماً أنه قد نال كفايته من «العلم». توهם أنه شبع من «العلم» فانشغل بجمع المال مع أنها شأنان متعارضان. كانت هذه النقلة علامة تحول «الأستاذ» إلى «واعظ». ولعله كان واعظاً حقاً يدعى الناس إلى قيم الحق والخير والخلق القويم، بل تحول إلى «واعظ» بالأجر ومفتتح تحت الطلب. هكذا يخسر الإنسان - ناهيك بالأستاذ - نفسه، حتى لو كسب العالم كله، ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

ينزعج عبد الصبور شاهين ازعاجاً لافتاً من «النقد»، ويسرى أن «النقد» سمة معيبة، وينعي على الكتاب في فصله الأول نقد الأزهر والدولة، ويؤكد عبد الصبور شاهين يستعدى الدولة ومؤسسة الأزهر على الباحث حين يصف المؤلف بأنه يتحدث بنغمة «حادة». ورغم أن نقد الدولة ومؤسساتها جزء من مهمة المواطن، ناهيك بالأستاذ الجامعي - وبعد الصبور شاهين نفسه لا يكف عن مهاجمة كثير من مؤسسات الدولة في خطبه بمسجد عمرو بن العاص - فإن هذا العداء للنقد من جانبه ينصب على «نقد الخطاب الدينى» فى محل الأول.

وهذا ما يفسر نفور عبد الصبور شاهين من نقد الباحث لفker «سيد قطب»، الذى يتصوره عبد الصبور شاهين فوق النقد. إن فهم «الواعظ» للنقد كما هو واضح فهم مبترس ومختل، إنه يخلط بين «النقد» و«النقض»، فى حين أن الأول لا يعني ما يعنیه الثاني من «هدم». وهنا نلاحظ أن فهم عبد الصبور شاهين للنقد لا يكاد يتجاوز فهم العوام وصفار الكتاب والشعراء الذى لا يتقبلون من الناقد لكتاباتهم وأشعارهم أقل من «الإطراء» و«المدح». «النقد» أداة وشرط من شروط المعرفة، أداة لتأسيس الجديد، وشرط للتمييز بين الجوهرى والعارض فى القديم أو السابق.

ونقد خطاب سيد قطب، بل ونقد الخطاب الدينى جملة، لا يُخرج الباحث من دائرة الإيمان كما أراد عبد الصبور شاهين أن يوهم الناس - ونجح للأسف مع بعض أعضاء اللجنة العلمية - بقوله : «إن الباحث وضع نفسه مرصاداً لكل مقولات الخطاب الدينى، حتى ولو كفه ذلك إنكار البديهيات، أو إنكار ما علم من الدين بالضرورة». ولا تزيد أن نظيل فى هذه النقطة فقد تكفل رد قسم اللغة العربية بإبراز هذا الخلط والتزييف من جانب كاتب التقرير.

تبقى جزئية مضحكة مبكية فى تقرير عبد الصبور شاهين فى مناقشته، أو بالأحرى فى هذيانه، لكتاب «نقد الخطاب الدينى»، تلك هي النقطة المتعلقة بالدفاع عن «سلمان رشدى»، والربط بين روايته «آيات شيطانية» ورواية «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ. عبد الصبور شاهين يدعى قراءة رواية «سلمان رشدى»، بدليل أنه يدعى أن الباحث «غالباً لم يقرأها»، وبدليل المخالفة نفهم أنه قرأها. الدليل الثانى الذى نستشف منه أنه قرأها قوله عنها إنها اشتهرت بالفساد والهلوسة، وأنها حفلت بتنـن أدبـى وعـقوـنة خـرجـتـ منـ أحـشـاءـ كـافـرـ مـرـتـدـ.

هل هذه أحكام من قرأ الرواية ؟ لكن ليست هذه هي المشكلة، بل المشكلة أن عبد الصبور شاهين يزايد على الباحث، فضلاً عن أنه يدعى عليه بالباطل. لم يكن الباحث مشغولاً بقيمة رواية «سلمان رشدى»، وإنما ورد الاستشهاد باسم سلمان رشدى وروايته فى سياق تحليل آلية المسارعة إلى «التكفير» فى خطاب الإسلاميين دون قراءة أو تثبت. أى أن الباحث كان فى سياق تحليل منظور عام وأفق ذهنى يتحرك فيه الخطاب الدينى ويحرك من خلاله الجماهير، لكن تعليق عبد الصبور شاهين حين أهدى السياق الذى ورد فيه الاستشهاد أكد تحليل الباحث تاكيداً لا يحتاج إلى بيان حين وصف مالا يعلم بالفساد والهلوسة والنـنـ الأـدـبـىـ والـعـقوـنةـ، وحين وصف الكاتب بأنه «كافر مرتد».

والذى لا يعلمه عبد الصبور شاهين أن الباحث قرأ الرواية «آيات شيطانية» حين

صورها، وقبل تلك الضجة التي أثارها الخميني. وفي رأى الباحث أنها رواية «ردية» من المنظور الأدبي والجمالي، والروايات الرديئة يتجاهلها النقاد عادة فتموت موتاً طبيعياً، لكن «الضجة» التي أثارها الخميني لحشد الجماهير خلف قضية وهيئية أعملت للرواية قيمة نابعة من هذا «السعار» الذي ثلبس البعض لقتل كاتب. هذا «السعار» نفسه احاط - وما زال - برواية «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ مع الفارق الأدبي والفنى بين الروايتين. وكثيراً ما يستطيل الجھاں على الأعمال الأدبية باسم الدين والعقيدة فيخلقون حالة «تربيص» بين «الدين» و«الإبداع». تلك هي القضية : أن يتصدى غير المتخصصين للحديث في مجالات لا يجيئون الحديث فيها. وهذا ما فعله عبد الصبور شاهين متوهماً - أو موهماً الآخرين - أن «نقد الخطاب الديني» يدافع عن «سلمان رشدى» ويوضعه في سلة واحدة مع «نجيب محفوظ».

وعبد الصبور شاهين «الواعظ» لا يكف عن المزايدة، فيتهم الباحث بأنه «يزيد في الخروج على معايير النقد الموضوعي، ويتجاهل أمانة الكتابة الفكرية، بل هو يسقطها حين يضع سلمان رشدى في موقع مشابه ل موقف الكاتب نجيب محفوظ في (أولاد حارتنا)».

والحقيقة التي يتجاهلها عبد الصبور شاهين ضارياً عرض الحائط بأمانة الكتابة الفكرية أن رواية «أولاد حارتنا» في موقف مشابه تماماً لرواية «آيات شيطانية» من حيث موقف الخطاب الديني منها. لكن عبد الصبور شاهين يريد أن يتظاهر بالدفاع عن «نجيب محفوظ» وعن رواية «أولاد حارتنا»، والأولى به لو كان هذا قصده أن يدافع عن الرجل والرواية من على منبر مسجد «عمرو بن العاص» أو أن يناقش الشيخ محمد الغزالى وغيره من أقطاب الفكر الدينى فى موقفهم من الرواية.

والسؤال الآن : هل يجرؤ عبد الصبور شاهين على الدفاع العلنى عن رواية «أولاد حارتنا»، أم أن القصد من وراء هذه المزايدة تشويه «نقد الخطاب الديني»؟ ومن الذى يتجاهل هنا «معايير النقد الموضوعي» : عبد الصبور شاهين أم نصر أبو زيد، الخطاب الدينى الذى يمثله الأول، أم «نقد الخطاب الدينى» الذى يمثله الثانى؟ حين يتم لهم عبد الصبور شاهين «نقد الخطاب الدينى» بالخروج على معايير النقد الموضوعي ويتجاهل أمانة الكتابة الفكرية، فإنه فى الواقع يكشف عن حقيقة ما حدث له حين رأى صورته مجليه واضحة فى الكتاب.

لقد نجح «نقد الخطاب الدينى» فى أن يعكس لعبد الصبور شاهين ولأمثاله صورتهم، إن على مستوى الخطاب أو مستوى السلوك، وهذا ما يفسر حالة «الذعر» التى أصابته حين رأى صورته منعكسة على سطح مرآة «نقد الخطاب الدينى». وكان رد الفعل الأولى - وغير

المتعقل بالطبع - محاولة التخفّي وكسر المرأة، وذلك بإلحاد الصفات التي كشفها الكتاب بالكتاب وصاحبها، هكذا يتصور كثيرون أن ما ينعكس في المرأة يرتد إلى المرأة ذاتها، فيسعون إلى تدميرها، وهذا بالضبط ما يحاوله عبد الصبور شاهين حين يعكس صفاته هو على الكتاب : الخروج على معايير النقد الموضوعي، وتجاهل أمانة الكتابة الفكرية.

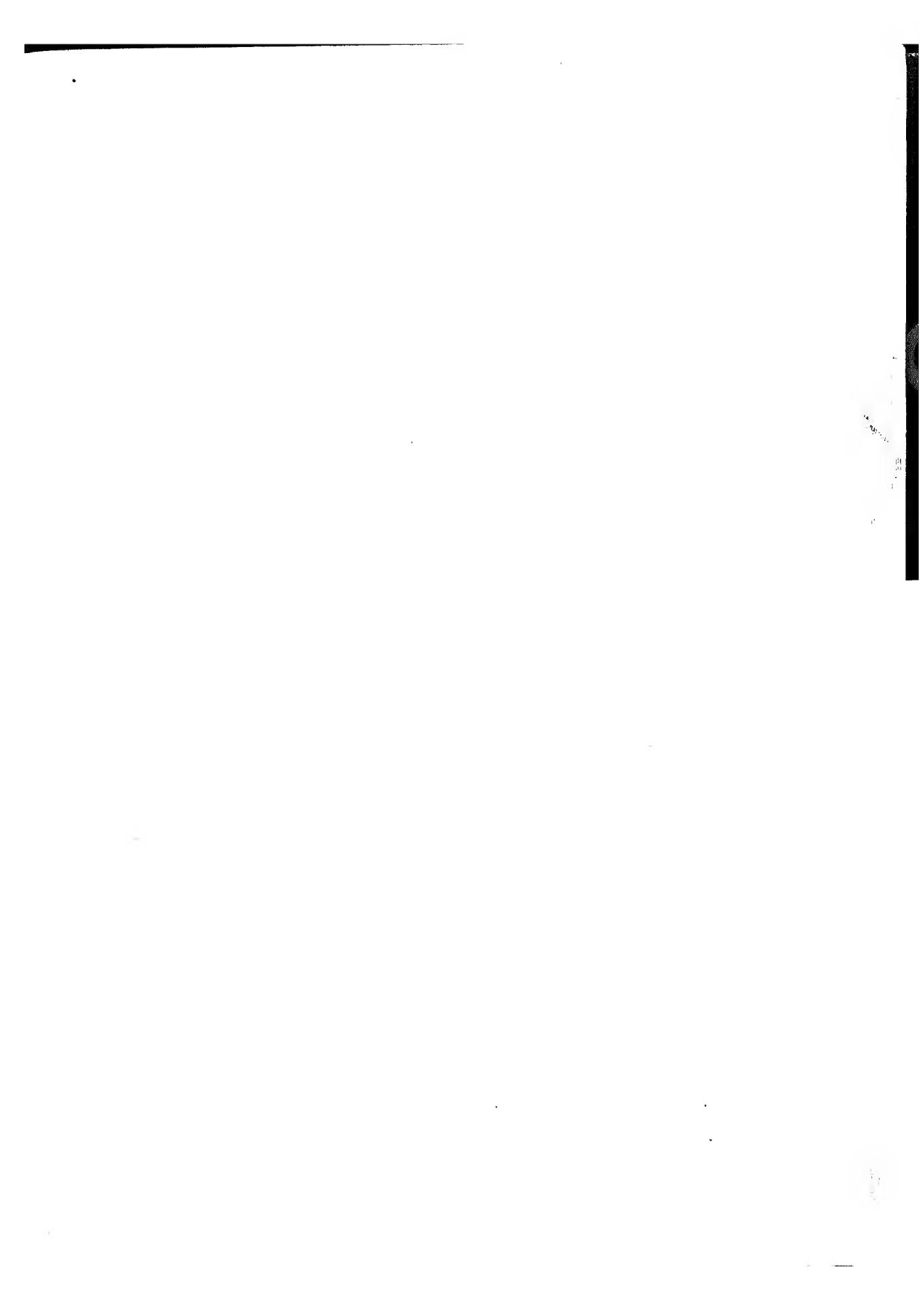
ولذر الآن كيف يختتم عبد الصبور شاهين حكمه على «نقد الخطاب الديني»، وهو الختام المسك الكاشف عن كل السمات التي شرحتناها وحللناها في الكتاب أو في هذه المقدمة. ما هو «الواعظ» يعتلي منبر الخطابة حاملا سيفه الخشبي طارحا وراء ظهره كل ما تعلمه في سنوات حياته المبكرة، ملخصاً لنا وعيه ومستعرضاً فصاحته وبلغته :

«لوسوف يطول بنا الحديث وإن ينتهي إلى نتيجة، كما أن الكتاب كله لم يصل إلى آية نتيجة سوى تلك النغمة المسرفة، فهو بحق :

جدلية تضرب في جدلية لتخرج بجدلية تد جدلية تحمل في أحشائهما  
جينيناً جديلاً متجادلاً بذاته مع ذاته، إن صح التصور أو التعبير».

\* \* \*

وتعليقنا الأخير أن الشيخ شاهين أحكم الحصار - فيما تصور - على «نقد الخطاب الديني» وعلى «مفهوم النص» وعلى «الإمام الشافعى» بكل هذه الافتراضات، التي بدأت بالعداوة للنصوص وانتهت بالطعن في القرآن والصحابة، مروراً بإشكال مبدأ «الصلة الأولى» والتهجم على الغيب. وكلها اتهامات أعيد إنتاجها عبر منابر الإعلام الدينى المختلفة في مصر وخارجها. إنه الحصار بهدف القتل، لكن العقل النقدي لا يكفي أبداً عن العمل، فحوال الخطاب الدينى إلى موضوع للتحليل، ويسلاح النقد وضعه في حجمه الطبيعي : خطاب مبتدىء ركيك، قد ينجح في قتل الشخص أو في حصاره، لكنه أبداً لن ينجح في إسكات الصوت. ما هم يحاولون تطبيق أحكام «الردة» على «نقد الخطاب الديني»، الذي لن يكفي أبداً عن النقد حتى تتجلى الظلمة عن العقل، وتتفتح نوافذه للنور.



## مقدمة الطبيعة الأولى

استرعت ظاهرة الم الدين الإسلامي - الظاهرة التي يطلق عليها أصحابها اسم الصحة - أنظار الكثير من الدارسين والباحثين من تخصصات مختلفة ويتوجهات ورؤى متباعدة، وتعددت المداخل، وتناقضت النتائج، واختلط التفسير - تفسير الظاهرة - بالتبير، وإذا كان من الصعب هنا الإسلام المستوعب بالخطوط والاتجاهات العامة للدراسات والأبحاث التي أجريت، فإنه يمكن الالتفاء بالإشارة إلى الاتجاهات والمواقف الرئيسية. أول هذه الاتجاهات وأكثرها بروزاً اتجاه المؤسسة الدينية الرسمية للدولة العثمانية في الأزهر، وفي بعض رجال الدين الذين يصنفون عادة في صنف «المعارضة الدينية»، ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن الظاهرة إيجابية في جملها، أى من حيث دلالتها ومفرزها، وإن كانت تحتاج للترشيد والتوعية بصفة خاصة. وفي الفصل الأول من هذا الكتاب تعاملنا مع هذا الموقف من منظور التوحيد بينه وبين الظاهرة ذاتها، من حيث أن كليهما يستند إلى الثوابت الفكرية نفسها ويعتمد على نفس الآليات في إنتاج الخطاب.

أما الاتجاه الثاني فهو الاتجاه الذي تعامل مع الظاهرة بوصفها تعبيراً حضارياً عن واقع جديد، يرفض التبعية والهيمنة الأمريكية الأوروبية. وهذا الاتجاه يتبنى في الغالب مفهوماً لـ «الخصوصية» يقوم على الانعزال والتقوّع والاكتفاء الذاتي، ويتناسى أن الخروج من أسر التبعية والهيمنة لا يمكن أن يتم بمجرد العودة إلى الأصول الحضارية والثقافية للأمة، وهي الأصول التي تختزل في «الإسلام» وحده، وكأن الأمة لم تكن لها حياة سابقة مديدة قبل الإسلام، حياة أنتجت فيها حضارات، وصاغت ثقافات، تمثل «أصولاً» هي الأخرى. وبالإضافة إلى ذلك، فليست الأصول، التي تحدد خصوصية الأمة وتصوغ لها هويتها التاريخية ، أصولاً ثابتة ساكنة خامدة معلقة في الفراغ، بحيث يمكن استدعاؤها وارتداؤها كما يغير الإنسان ثيابه. ويتعدد المثلون لهذا الاتجاه، وأغلبهم - إن لم يكن جميعهم - لهم إسهاماتهم المتأثرة بقراءاتهم لجانب أو آخر من الثقافة الأوروبية الحديثة، وكانوا ينتسبون

بدرجات متفاوتة إلى تيار اليسار السياسي والفكري بالمعنى العام الذي يستوعب الماركسية والاشتراكية والقومية. وليس يهمنا من ممثلي هذا الاتجاه الثاني من ارتدوا على أعقابهم وارتحلوا من اليسار إلى اليمين، وحسموا اختيارتهم الفكرية، والاجتماعية والسياسية، بشكل نهائى. لذلك كان الفصل الثاني قراءة في مشروع اليسار الإسلامي كما يتجلى في كتابات حسن حنفى بشكل عام، وفي مشروعه الموسوعي «من العقيدة إلى الثورة» بشكل خاص. ولأن اليسار الإسلامي يقدم قراءة للإسلام مغايرة لقراءة اليمين الدينى، فضلاً عن نظرته الحيوية للتراث الفكري في الإسلام، فقد كان من الطبيعي أن يتركز الحوار في هذا الفصل الثاني حول آليات القراءة ومشروعية التأويل.

وكان من الضروري والمنطقي أن ننتقل في الفصل الثالث من قراءة التراث الفكري، إلى طرح إشكاليات قراءة النصوص الدينية ذاتها، وهى إشكاليات لم تطرح حتى الآن بشكل علمي موضوعى. ولعل هذا الطرح أن يساهم بشكل أو بآخر في ترشيد الجدل السجالى القديم والمستمر من جانب الرافضين لمشروعية شعار «الإسلام هو الحل»، وهو الاتجاه الثالث فى التعامل مع ظاهرة المد الدينى. وهذا الاتجاه ينافس في بروزه الاتجاه الأول - اتجاه المؤسسة الدينية الرسمية - وإن كان لا يطاوله من حيث الانتشار الإعلامي. وليس هذا الاتجاه الثالث وليد حركة المد الدينى أو مجرد استجابة سلبية لها، بل هو تيار أصيل في فكرنا الحديث، لعل من أبرز ممثليه من يطلق عليهم اسم «التنويريين»، ويطلق على أصحاب هذا الاتجاه الآن اسم «العلمانيين»، وهو اسم يراد به أحياناً الوصم بالكفر والإلحاد والمرور من الدين، وكل ما يستتبع ذلك من أوصاف التبعية والعمالة والخيانة القومية والوطنية.

وليس من قبيل الاستطراد هنا أن نذكر ما هو معروف من أن المعركة شبه الدموية التي دارت حول كتاب طه حسين «في الشعر الجاهلى» لم تكن معركة ثقافية فكرية حول قضية الشعر الجاهلى موضوع الكتاب. لقد دارت المعركة حول ما طرحته طه حسين في سياق كتابه بتتردد وتواضع قراءة بعض النصوص الدينية المتصلة بالواقع التاريخية. والدليل على ذلك أن الطبيعة الثانية من الكتاب والتي صدرت باسم «في الأدب الجاهلى» لم يحذف المأذف منها سوى تلك السطور عن القرآن وعن مدى إمكانية اعتباره مصدراً للواقع التاريخية. لم تكن المعركة إذن معركة الشعر بل كانت معركة قراءة النصوص الدينية طبقاً لآليات العقل الإنساني التاريخي، لا العقل الغيبى الغارق في الخرافات والأسطورة، ولضراوة المعركة وشراسة القوى الاجتماعية صاحبة المصلحة في سيطرة الخرافات والأسطورة تم قمع الخطاب التنويرى. وقد تكررت المعركة مرة ثانية، وإن على مستوى أكاديمى، حين تقدم محمد أحمد خلف الله لنيل

درجة الدكتوراه من كلية الآداب جامعة القاهرة في موضوع «الفن القصصي في القرآن الكريم». ورأى بعض الأساتذة من أعضاء لجنة فحص الرسالة أن بعض ما ورد في الرسالة من تفرقة بين الحقائق التاريخية وبين القصص القرآنية يخالف حقائق الدين والشريعة. وتم رفض الرسالة، بل وتقرر حرمان المشرف عليها، الشيخ أمين الخولي، من حق الإشراف على آية رسائل علمية تتعلق بدراسة النصوص الدينية.

المعركة في حقيقتها إذن معركة قديمة في فكرنا الحديث، وهي ليست مجرد معركة حول قراءة النصوص الدينية أو حول تأويلها، بل هي معركة شاملة تدور على جميع المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. معركة تخوضها قوى الخرافنة والأسطورة باسم الدين والتمسك بالمعانى الحرافية للنصوص الدينية. وتحاول قوى التقدم العقلانية أن تنازل الأسطورة والخرافنة أحياناً على أرضها، ولأن النزال غالباً ما يتم بالآيات السجال الإيديولوجي دون البدء في تحقيق وعي علمي بطبيعة النصوص الدينية، وبطرائق قرائتها وتأوילها، تظل الغلبة على هذا المستوى من السجال للخطاب الديني على الخطاب العقلاني. وقد آن الأوان للخروج من هذا المأزق، والتخلص من عقدة التأويل والتأويل المضاد للنصوص بتحديد طبيعة النص الديني وأالياته في إنتاج الدلالة، وهذا هو المشروع الاستكشافي الذى يحاوله الفصل الثالث. وهو مشروع في حالة تخلق يحتاج لجهود كثيرة، ملخصة ودائمة، كيما يتحقق وينهض على أساس علمي مكين.

وإذا كان هناك من لا يزال يتشكك في جدوى التصدى بالدرس والتحليل والتحميس لل الفكر الدينى بمختلف اتجاهاته وفصائله، بدعوى أن «الدين» مكون جوهري أصيل من مكونات هذه الأمة، وأنه لابد من ثم أن يكون عنصراً أساسياً في مشروع النهضة، فإن عليه أن لا يأخذ الخطاب الديني بظاهره أطروحته الدعائية الإعلامية. وعليه أن يفهم اليافطات فى سياق الموقف السياسية المباشرة من قضايا التنمية والعدل الاجتماعى والاستقلال الاقتصادي والسياسي. إن عملية النصب الكبرى الأخيرة - التي لا مثيل لها ربما في تاريخ البشرية - التي تمت باسم الإسلام لم يكن يمكن لها أن تحقق ما حققته دون تمهيد الأرض بخطاب يكرس الأسطورة والخرافنة ويقتل العقل. وكانت الأسطورة أن التقوى تجلب البركة وتدر الربح الوفير، وهي أسطورة وقع في أحبابها الشيطانية لا العامة والأمين فقط، بل المتعلمين ومتلقين وعلماء واقتصاديين. وليس مهماً أن يكون محركهم للوقوع في الأحبولة الإيمان أو الطمع، مادام غياب العقل والمنطق - بما في ذلك العقل النفعي الخالص - ارتبط بالحالتين. ولا خلاف على أن الدين - وليس الإسلام وحده - يجب أن يكون عنصراً أساسياً في أي مشروع للنهضة، والخلاف يتركز حول المقصود من الدين: هل المقصود الدين كما يطرح

ويمارس بشكل إيديولوجي نفعي من جانب اليمين واليسار على السواء، أم الدين بعد تحليله وفهمه وتلويله تأويلاً علياً ينفي عنه الأسطورة، ويستبق ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية؟ وليس العلمنية في جوهرها سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين، وليس ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة. إن الخطاب الديني يخلط عن عمد ووعى ماكر خبيث بين فصل الدولة عن الكنيسة، أى فصل السلطة السياسية عن الدين، وبين فصل الدين عن المجتمع والحياة. الفصل الأول ممكن وضروري وقد حققته أوروبا بالفعل، فخرجت من ظلام العصور الوسطى إلى رحاب العلم والتقدم والحرية، أما الفصل الثاني - ففصل الدين عن المجتمع والحياة - فهو وهم يروج له الخطاب الديني في محاربته للعلمنية، وليكرس اتهامه لها بالإلحاد. ومن يملك قوة فصل الدين عن المجتمع أو الحياة، وأية قوة تستطيع تنفيذ القرار إذا أمكن له الصدور؟ والهدف الذي يسعى له الخطاب الديني من ذلك الخلط الماكر والخبيث واضح بين لا يخفى على أحد: أن يجمع أصحاب المصلحة في إنتاجه بين قوة الدين وقوة الدولة، بين السلطة السياسية والسلطة الدينية. ويزعمون فوق ذلك كله أن الإسلام الذي ينادون به لا يعترف بالكهنوت ولا يقبله، لكن عجائب الخطاب الديني لا تنتهي فیناقض نفسه ويحدثنا عن أسلمة العلوم والأداب والفنون ١٩  
وهل فعلت كنيسة العصور الوسطى في أوروبا أكثر من ذلك

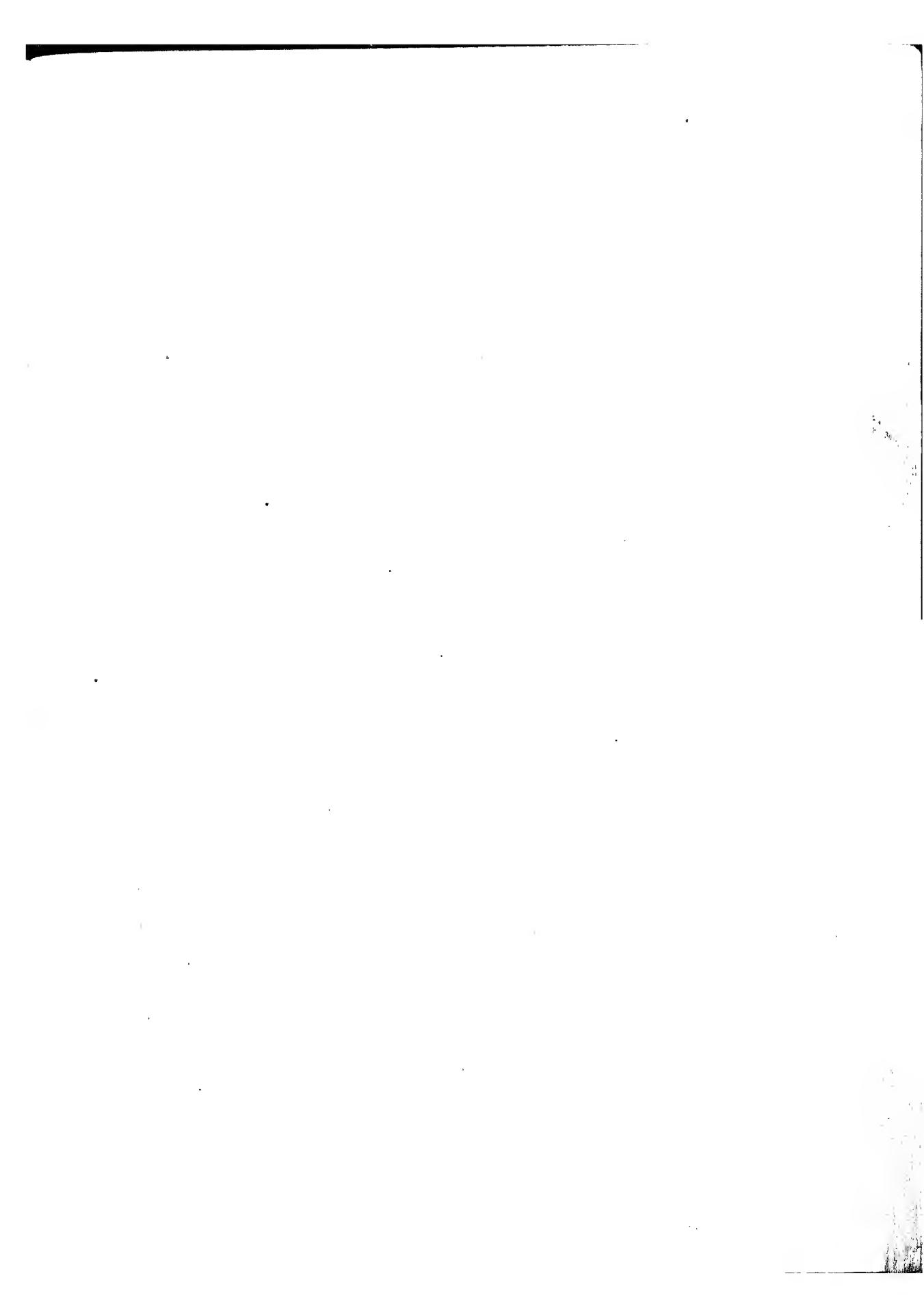
وبعد، فإذا كانت هذه الفصول الثلاثة قد سبق نشرها متفرقة - نشر الفصل الأول في الكتاب غير الدوى «قضايا فكرية»، الكتاب الثامن بعنوان «الإسلام السياسي : الأسس الفكرية والأهداف العملية» صدر في القاهرة في شهر أكتوبر عام ١٩٨٩م، ونشر الفصل الثاني في مجلة «ألف» التي تصدر عن الجامعة الأمريكية بالقاهرة، العدد العاشر عام ١٩٩٠م، أما الفصل الثالث والأخير فقد ألقى أولاً في شكل محاضرة في سلسلة المحاضرات التذكارية التي تلقى كل عام تلخيصاً لذكرى عبد العزيز الأهوانى، أقيمت في الذكرى العاشرة، مارس عام ١٩٩٠، ثم نشر بعد ذلك في الكتاب الدوى «قضايا وشهادات»، العدد الثاني، دمشق عام ١٩٩٠م - فإن وحدتها لا تكمن فقط في وحدة الموضوع الذى تتناوله، وهو الخطاب الدينى، بل تتجلى بشكل أبرز فى كونها جزءاً حيوياً من منظومة أكبر، منظومة العقل فى صراعه ضد الخرافات، والعدل فى صراعه ضد الظلم، والحرية فى صراعها ضد كل أنماط العبودية والقهر والاستغلال.

نصر حامد أبو زيد  
الجيزة فى يونيو ١٩٩٠

## **الفصل الأول**

---

### **الخطاب الدينى المعاصر آلياته ومنطلقاته الفكرية**



تعتمد هذه الدراسة مجمل الخطاب الديني موضوعاً لها، وذلك دون الأخذ في الاعتبار تلك التفرقة - المستقرة إعلامياً - بين «المعتدل» و«المتطرف» في هذا الخطاب، والحقيقة أن الفارق بين هذين النمطين من الخطاب فارق في الدرجة لا في النوع، والدليل على ذلك أن الباحث لا يجد تفايضاً أو اختلافاً، من حيث المطلقات الفكرية أو الآليات، بينهما. ويتجلى التطابق في اعتماد نمطى الخطاب على عناصر أساسية ثابتة في بنية الخطاب الديني بشكل عام، عناصر أساسية غير قابلة للنقاش أو الحوار أو المساومة، في القلب من هذه العناصر عنصراً جوهرياً سترى لهما هذه الدراسة بالمناقشة وهما: «النص» و«الحاكمية».

وكما يتتطابق نمطاً الخطاب من حيث المطلقات الفكرية، يتتطابقان كذلك من حيث الآليات التي يعتمدان عليها في طرح المفاهيم، وفي إقناع الآخرين واكتساب الانصار والأعوان، وتتعدد آليات الخطاب وتتنوع بتنوع وسائل طرح هذا الخطاب وأدواته، ومع ذلك فهناك جامع مشترك يمكن رصده وتحليله، خاصة إذا استبعدنا من مجال تحليلنا آليات الأداء الشفاهي، وحصرنا تحليلنا على الآليات الذهنية والعقلية التي توجد في كل - أو معظم - وسائل هذا الخطاب وأدواته. وتتوقف هذه الدراسة عند ما تعتبره أهم آليات هذا الخطاب، وهي تلك الآليات الكاشفة عن المستوى الإيديولوجي لهذا الخطاب، وهو المستوى الذي يجمع بين الاعتدال والتطرف من جهة، وبين الفقهاء والوعاظ من جهة أخرى، هذه الآليات يمكن لنا إجمالها فيما يلى:

- ١ - التوحيد بين الفكر والدين وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع.
- ٢ - تفسير الظواهر كلها بردها جمياً إلى مبدأ أو علة أولى، تستوى في ذلك الظواهر الاجتماعية أو الطبيعية.
- ٣ - الاعتماد على سلطة «السلف» أو «التراث»، وذلك بعد تحويل النصوص التراثية - وهي نصوص ثانية - إلى نصوص أولية تتمتع بقدر هائل من القدسية لا تقل - في كثير من الأحوال - عن النصوص الأصلية.
- ٤ - اليقين الذهني والجسم الفكري «القطعي»، ورفض أي خلاف فكري - من شم - إلا إذا كان في الفروع والتفاصيل دون الأسس والأسوول.

٥ - إهاراً بعد التاريخي وتجاهله، ويتجلى هذا في البكاء على الماضي الجميل يستوى في ذلك العصر الذهبي للخلافة الرشيدة، وعصر الخلافة التركية العثمانية.

ومن الضروري - قبل الدخول في صلب موضوعنا وجوبه - أن نكشف عن بعض مظاهر التمايز بين تياري الاعتدال والتطور، على مستوى المنطلقات الفكرية، وذلك من خلال «الحوار» الإعلامي الذي بدأت تديره وتشرف عليه سلطات الأمن في مصر بعد اغتيال رئيس الجمهورية السابق، والمتابع لهذا الحوار أو لبعض حلقاته سواء ما يذاع منها عبر الأنترنت أو ما ينشر في الصحف - يدرك على الفور أنه حوار مستحيل، إنه حوار الصنم، أو هو - في بعض الأحوال - حوار بين «الصوت» و«الصدى»، في إحدى هذه الحلقات تورط أستاذ جامعي - وكان عميداً لإحدى الكليات النظرية آنذاك - حين جابه أحد أمراء الجماعات الإسلامية، متسللاً في خبث عن معنى آيات الحاكمة الثالث التي وردت في سورة المائدة، فرد الأستاذ قائلاً في يقين وحسم قاطعاً: «نعم لا حاكمة إلا لله» رددها ثلث مرات، ثم أردد بعده تردد: «ولكن» ثم أخذ يعدد مظاهر الإيمان في المجتمع المصري.. وبلغ به الحماس في تأكيد تدين المصريين وحسن إسلامهم مبلغاً جعله يزعم أنه، في صلاة الجمعة، يorum مئات الطلاب في مسجد الكلية ناسياً - غفر الله له - أن يوم الجمعة إجازة، ولا يسمع جهاز الأمن فيها للطلاب بدخول الجامعة. هذا مع افتراض أن الكلية - أية كلية - مسجداً يتسع لمائتي طلاب.

هناك إذن اتفاق وتطابق في الإيمان بالبدأ - مبدأ الحاكمة - ولذلك لم يتردد الأستاذ، أو يتلעם في تقرير المبدأ، إنما كان التردد والتلעם في تكثير المجتمع، وما يتأنس على هذا التكثير من تكثير السلطة السياسية والحكام الذين يديرون شئون هذا المجتمع. ويكتدر الموقف نفسه - أو ما يشبهه - في طريقة صياغة البيان الذي أصدره مجوعة من علماء الدين مؤخراً، بعد أحداث عين شمس الأخيرة، والذي يبدو لافتاً في هذا البيان أنه لم يتعرض إلا لقضيتين من القضايا الكبيرة التي تثيرها الجماعات الإسلامية في خطابها: التكثير وتغيير المنكر باليد، أكد البيان في القضية الأولى أنه لا يحق لإنسان أن يكفر إنساناً غيره. وفي القضية الثانية قصر تغيير المنكر باليد على على الأمر بالنسبة للمجتمع، وعلى رب الأسرة في حلوه ولاليته. (١) وقد وردت في البيان عبارة شديدة الدلالـة والخطورة في الوقت نفسه فيما يرتبط بمفهوم «الحاكمية»، كما أنها تعكس موقف العلماء من السلطة السياسية، وهو الموقف

(١) انظر البيان في جريدة «الأهرام» القاهرة بتاريخ ١٩٨٥/٢/١٢ وانظر أيضاً: تعليق يوسف إدريس في الجريدة نفسها بتاريخ ١٩٨٩/١/٩، وكذلك تعليق حلمي مراد في جريدة «الشعب» بتاريخ ١٩٨٩/١/١٠.

الذى يمثل أساس الخلاف مع «المتطرفين». تقول هذه العبارة: «إن المستولين لا يردون على الله حكماً، ولا ينكرون للإسلام مبدأ»، وهى عبارة مراوغة، تدين وتبرئ، فى الوقت نفسه، إنها - فى ظاهرها - تبرئ، وهى من حيث هذا المظاهر موجهة لل العامة، أما من حيث حقيقة معناها ودلائلها فهى تدين. إن اعتماد العبارة فى مياغتها على التفويض يوهم أنها ثابتة - بطريق المخالفة - براءة الحكم مما تفهم به الجماعات الإسلامية، لكن الحقيقة أن العبارة تنفي عن الحكم صفة «الكفر» لتنسب إلىهم - بهذه الصياغة - صفة «العصيان» ماداموا لا يردون أحكام الإسلام ولا مبادئه، وهم فى الوقت نفسه لا يطبقونها.

إن الخلاف بين «المعتدلين» و«المتطرفين» يمكن إثباته فى «تكفير» الحكم والمجتمع، وإن كنا سنكشف بعد قليل أن هذا الخلاف خلاف «هامشى» وليس خلافاً «جوهرياً» كما يوم البيان السابق. والخلاف حول مبدأ «تغيير المنكر باليد» إنما هو خلاف حول التوفيق - توقيت التطبيق - لا التطبيق ذاته. يقول الشيخ محمد الغزالى - أحد العلماء الذين صدر البيان باسمهم - فى حديث لجريدة «الشعب»: «إن الوثنية كانت المنكر الأكبر، فماذا صنع النبي عليه الصلاة والسلام معها؟ إنه لم يهدم صنعاً حول الكعبة التي نصلى إليها حتى بلغ الحادية والستين من عمره، أى قبل وفاته بعامين، كان يغير المنكر بفسانه، وبعد الأمة لتغييره باليد فى أول فرصة سانحة، وقد سُنحت هذه الفرصة عند فتح مكة». وإذا كان هذا الرأى يؤمن بالتروى والتريث و«الدرج» فى انتظار الفرصة السانحة، فإن كتاباً آخر - من ممثلى تيار الاعتدال - كتب مقالة فى الجريدة نفسها عنوانها «لابد من تغيير المنكر باليد»، وذهب فيها إلى أن هناك اتفاقاً بين علماء السلف على أنه «لا يشترط للقيام بمهمة الحسبة (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) موافقة على الأمر وإنه، إذ كيف يكون الإنذن شرطاً ضرورياً إذا كان الأمر والنهى موجهين فى بعض الأحيان إلى الحكم نفسه أو إلى بعض من يوليهم ثقته».

ولا يكفى الكاتب فى مقاله الاستناد إلى سلطة السلف، بل يوحد بين الآراء والاجتهادات وبين «الإسلام» ذاته، فيقدر فى يقين وحسم أن «هذا هو جوهر الموقف الإسلامي المعنى.. إذا كان الإسلام نقطة البدء والمرجع، فإن الإسلام لا يدين العنف فى ذاته، الإسلام لا يعادى المبدأ بإطلاق ولكن يضع له الشروط والضوابط»<sup>(٢)</sup>. فى هذا النمط من الخطاب «المعتدل» نلاحظ بعضاً من آليات الخطاب الدينى التى أشرنا إليها - والتى ستناقشها تفصيلاً بعد ذلك - وهى هنا:

(٢) عادل حسين: العدد السابق من جريدة «الشعب»، وانتظر أيضاً: علام محبين الدين (أمير إحدى الجماعات): الجماعة الإسلامية بين العنف والحوار، جريدة «الشعب» بتاريخ ١٤/١/١٩٨٩، وتعليق عادل حسين عليه بالعدد نفسه من الجريدة.

## «التوحيد بين الفكر البشري والإسلام / الاستناد إلى سلطة السلف والتراث / اليقين الفكري والجسم الذهني».

إذا كان بيان العلماء يرفض تكفير الحكام والمجتمع فإنه قد امتنع أيضاً عن تكفير فكر الشباب. وهذه هي نقطة الخلاف الوحيدة بين هذا البيان وبين بيان صدر قبل ذلك عن المؤسسة الدينية الرسمية بتحقيق «شيخ الأزهر»، أثار العديد من ردود الفعل العنيفة والحادية من جانب المعتدلين والمتطرفيين على السواء. ومن الواضح أن بيان العلماء كان يستهدف، في أحد جوانبه على الأقل، تخفيف حدة التوتر التي أثارها بيان الأزهر، هذا إلى جانب ما يتحققه السلطة السياسية - أمم الجماهير على الأقل - من التكافف العلماء حولها. لذلك حرصت السلطة السياسية - ممثلة في وزير الأوقاف - على إشراك بعض رموز المعارضة من العلماء، وهكذا اشتراك الشيخ الغزالى، واستدعى الشيخ يوسف القرضاوى من «قطر» على عجل، كما صرح بذلك لجريدة «الشعب»، ولعل هذا يفسر لنا تقديم العلماء لأنفسهم - بين يدي البيان - بأنهم ليسوا «من علماء السلطة ولا من مفكري الشرطة» كما يفسر لنا أيضاً عدم رضائهم - الغزالى والقرضاوى خاصة - عن محصلة هذا البيان، فقد وصفه القرضاوى في تصريحه لجريدة «الشعب» بأنه : «لا يكفى وحده لحل القضية، بل قد يفسر من وجهة نظر الشباب الذى يوصى بالتطरف بأنه خدمة للحكومة، ومبرر لضرب العمل الإسلامي كله والجماعات الإسلامية كلها باسم ضرب التطرف» (٣).

إن بيان الأزهر المعبر عن فكر المؤسسة الدينية الرسمية يرد على التكفير بمثله قائلاً: «إن الإسلام حق وحقيقة، وليس عبارات أو أقوالاً ينقصها العمل، وإن تلك الأعمال الدمرة التي نشرت (في الصحف) تتنذر بالخطر على المجتمع. إن الأمور بمقاصدها، وإن الأزهر الشريف ليدعو إلى الوقوف بحزم وعدل ضد هذه الفتنة القائمة باسم الدين، إذ الإسلام منها ومنمن يحترفونها براء «ومعظم النار من مستصغر الشرر»، فليأخذ المجتمع كله حذره، وليطهر مساجده وأندياته من قالة السوء ومن مثيري الفساد ومن الداعين إلى الخروج على النظام» (٤) إن الرد على التكفير بمثله يؤكد ما نذهب إليه من أن الخلاف بين الاعتدال والتطرف خلاف هامشى وليس خلافاً أساسياً، إنه خلاف حول مجال تطبيق المبدأ لا حول المبدأ ذاته، تماماً كما أن الخلاف حول مبدأ «تغيير المنكر باليد» - كما سبق أن رأينا - خلاف حول «التوقيت» أو «الظرف المناسب» لا حول المبدأ ذاته.

(٣) جريدة «الشعب» بتاريخ ١٧/١٩٨٩.

(٤) جريدة «الأهرام» بتاريخ ٢١/١٩٨٩.

إن التكفير - في الحقيقة - يمثل أيضاً إلى جانب «الحاكمية» و«النصل» عنصراً أساسياً في بنية الخطاب الديني بشقيه المعتدل والمتطرف على السواء، غاية الأمر أنه واضح معلن في خطاب المتطرفين، كامن خفي في خطاب المعتدلين.

وإذا كان من المعروف أن تكثير المجتمع والحاكم - بل كل المجتمعات والحكام والأنظمة على وجه الأرض - قد بدأ في عالمنا العربي المعاصر في كتابات «سيد قطب» استناداً إلى مفهوم «الحاكمية»، فقد كان فكر قطب - في جانب كبير منه - بمثابة رد على ما اعتبره الإخوان المسلمين آنذاك انفراداً بالسلطة والحاكمية من جانب ضباط الثورة.<sup>(٥)</sup> وإذا كان سنعرض فيما بعد لتحليل مفهوم الحاكمية ولبيان أبعاده، فإن الذي يهمنا هنا هو:

أن التكثير ظل مبدأ محاطاً للخطاب الديني المعاصر، يمكن حيناً ويظهر حيناً آخر، اعتماداً على قرب المتحدثين به - أو بعدهم - من جهاز السلطة.

لذلك لم يكن غريباً - وإن كان مفاجئاً في الزمان والمكان - أن يعلن أحد العلماء الذين ساهموا في صياغة البيان «المعتدل» - في برنامج تليفزيوني - أنه سجد - أو صلى ركعتين - شكراً للله على هزيمة ١٩٦٧، والتعليق الذي قدمه الشيخ لا علاقة له بالشعور الديني السوى الذي يؤمن بأن الله - سبحانه وتعالى - يشكر على «الضراء» كما يشكر على «السراء» بل على الشيئ شكره لله - وصلاته له - بأن الهزيمة حاقت به «الشيوخين» وأن الله قد خذلهم.<sup>(٦)</sup> ولا يحتاج الإنسان لأنى جهد ليدرك أن المقصود بالشيوخين نظام الحكم فى الستينيات، والشيوخية - من منظور الشيخ - معناها الإلحاد، ومن الطبيعي - من منظور الشيخ - أن يكون انتصار إسرائيل - دولة أهل الكتاب من اليهود - على الشيوخين الملاحدة أمراً يشير الفرح والبهجة في نفس المؤمن، ولسنا هنا بقصد مناقشة صحة تصوير الشيخ أو خطئه، وإنما الذي يهمنا هنا «التكفير» الذي يوجهه الشيخ إلى حكام تلك الفترة رغم أنهم مثل خلفائهم في السبعينيات أو الثمانينيات «لا يربون على الله حكماً، ولا ينكرون للإسلام مبدأ».

(٥) انظر في تطور تفكير «قطب» من خلال تطور علاقة الإخوان المسلمين بشوربة يوليو من جهة، وبعلاقة قطب بتقطيع الإخوان من جهة أخرى: حسن حنفى: أثر الإمام الشهيد سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة ضمن كتاب «الدين والثورة في مصر» المجلد الخامس، «الحركات الدينية المعاصرة» مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٨م، ص ١٦٧ - ٢٠٠.

(٦) انظر في بعض ردود الفعل التي أثارها الحديث: رفعت السعيد: لا ياشيخ شعراوى، جريدة «الأهالى»، بتاريخ ١٩٨٩/١/٢٣.

ليس غريباً إن هذا الموقف وإن كان - كما قلنا - مفاجأة في المكان والزمان، فالمكان هو الجهاز الإعلامي الجماهيري الخطير التاثير، الذي تسيطر عليه الدولة التي تعتبر نفسها امتداداً للنظام الذي يلخص به الشيخ تهمة الكفر، وإذا كان معروفاً أن كل ما يصدر عن هذا الجهاز يخضع لرقابة دقيقة فليس من الصعب أن يستنتج الإنسان «موافقة» المسؤولين على كل ما قيل. أما المفاجأة من حيث الزمان فهي أن «التكفير» الذي تعلنه الدولة على لسان أحد علمائها «المعتدلين» يصدر في الوقت نفسه الذي يبيو فيه أن الدولة تجند علماءها وإعلامها للقضاء على هذا «المرض الذي يكاد يفتك بجسم الأمة» كما جاء في بيان شيخ الأزهر، وإذا كان «التكفير» - كما هو واضح - جزءاً من بنية الفكر الديني جملة فهو كذلك جزء من إيديولوجية الدولة سواء في تبرير توجهاتها الاقتصادية والاجتماعية، أو في مواجهة خصوصها من المعارضين. وليس بعيداً عن ذهاننا استخدام رئيس الجمهورية السابق هذا السلاح الأيديولوجي بشكل واسع - في خطبه وأحاديثه - ضد كل خصومه السياسيين، بصرف النظر عن اتجاهاتهم واتناماتهم.

ولكن الشيخ المعتمد - محمد متولى الشعراوي - نسى في غمرة تعبيره عن سعادته وبهجته بهزيمتنا - أو لعله تناهى - أن يفتينا في أمر ضحايا تلك الحرب، هل هم «شهداء» يجوز الترحم عليهم، أم أنهم مجرد «قتلى» لنظام ملحد كافر يحق للمؤمنين - من أمثاله - أن يبصقوا على دمائهم؟ وما بال الشيخ اليوم يلقى بنفسه وفكرة في أتون السياسة، الذي كان دائماً ما يمتنع عن الخوض فيه؟ «كان كلما سئل في موضوع في السياسة امتنع عن الإجابة، وأنذر أن مجرد إحدى المجالات الأسبوعية المصرية قد سأله في مقابلة مشهورة، عن رأيه في اتفاقية كامب ديفيد. فكان رده أنه لا يتكلم في السياسة، وفي اعتقادى أن الامتناع التام عن معالجة الشؤون السياسية يتناقض مع دعوة الشيخ، ومعه معظم الحركات الإسلامية المعاصرة، القائلة إن الإسلام دين ودنيا، وإن الإسلام لا يعرف انفصالاً بين الدين والسياسة، ويبعد أن الدين والسياسة لا ينفصلان في نظر القطب الكبير إلا عندما يكون السؤال محراجاً». (٧) وقد يbedo الامتناع عن الخوض في السياسة نوعاً من «التقى» والحرص على المركز والمنصب والجاه، ولكنه يمثل - عادة على ذلك كله - تأييداً باطنياً عميقاً.

وكما يتفق المعتدلون والمتطوفون في هاتين الركيزنتين الأساسيةتين، «التكفير» و«تغير المنكر باليد»، يتفقان كذلك - رغم الخلاف الظاهري والجدل المتبادل - في كثير من القضايا

(٧) فؤاد زكريا: *الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة*. دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ط٢، ١٩٨٦، ص٣٣.

الثانوية، أو التي يزعم بعض المعتدلين أنها كذلك. ويكتفينا هنا الاستشهاد بموقف الجميع من «الأدب والفنون»، فيذهب كثير من شباب «الجماعات» إلى تحرير فنون الفناء والموسيقى والتشكيل بشكل خاص، ويعتبرون العروض المسرحية نوعاً من اللهو المكروه. أما الشيخوخ المعتدلون فيرون أن الإسلام ليس ضد الفنون والأدب الراقية، وأن التحرير ينصب على تلك الفنون والأدب التي تثير الغرائز، وتحاطب في الإنسان جانبه الحسّي المادي. وقد يتقدّم نقاد الأدب والفن مع جانب من هذه الصياغة، وهو الخاص بإثارة الغرائز، ويستبعدون كل ما كان هذا شأنه من مجال الأدب والفن. أما مخاطبة الحواس فلا يمكن أن تكون معياراً تحاكماً على أساسه الفنون، فهو معيار يؤدي في الواقع إلى نفي كل الفنون التشكيلية واستبعادها، أى يؤدي إلى «التحرير» من باب خلفي، ذلك أن هذه الفنون جميعاً تعتمد على التأثير الحسّي في أداء وظائفها الجمالية.

وإذا كانت الفنون التشكيلية، وكذلك فنون الفناء والموسيقى، تمثل إشكالية فعلية في الخطاب الديني كله، بحكم إصراره على التمسك بالحرف بالنصوص الثانوية، فإن هذه الإشكالية يجب ألا يكون لها وجود في مجال النصوص الأدبية في خطاب يفترض أنه يتأسس على نص «معجز» أدبياً بشكل خاص، ومع ذلك فالخطاب الديني معاركه التي لا تنتهي مع نصوص أدبية، يستحيل أن يقال عنها أنها «تثير الغرائز» أو «تحاطب الحواس»، أقرب هذه المعارك - وأقدمها في الوقت نفسه - معركته مع رواية «أولاد حارتنا» للكاتب نجيب محفوظ، التي صودرت ومنع نشرها في مصر منذ ما يزيد علىأربعين عاماً. وبعد أن منع الكاتب جائزة نوبيل، وتضمن قرار لجنة منع الجوائز إشادة خاصة بهذه الرواية، أمل البعض من الأزهر أن يعيد النظر في قرار المصادر والمنع. ولكن أصوات «المعتدلين» ارتفعت احتجاجاً واستنكاراً لهذا المطلب، وتهدد الشيخ محمد الغزالى وتوعّد في عوده بالصفحة الأخيرة من جريدة «الشعب» : «هذا ديننا» متمثلاً بالقرآن الكريم في وجه المطالبين بذلك ثائلاً «ولإن عدم عدنا». لقد قرر الخطاب الديني الرسمي - منذ ما يقرب من نصف قرن - أن هناك تعارضاً بين الرواية والعقيدة، وهذا هو الخطاب «المعتدل» يرفض مجرد استئناف الحكم، أو إعادة النظر في القرار، يرفض بكل حسم وبقين وقطع<sup>(٨)</sup>.

(٨) حاول الكاتب أحمد بهجت أن يدافع عن الرواية، لكن دفاعه انتهى إلى تأييد فكرة عدم نشرها في مصر، «إعادة نشرها» على حد تعبيره، انظر عموده اليومي بجريدة «الأهرام» : «صندوق الدنيا» بتاريخ ٧ و ٨/٢/١٩٨٩. وما له دلالة في هذا الصدد أن رواية نجيب محفوظ «عيث الأقدار» قد طبعتها دار «الشرق» للنشر والتوزيع طبعة مبسطة للأطفال، بعد تغيير عنوانها إلى «عجائب الأقدار»، لأن الأقدار - بتعبير أحمد بهجت - لا تبيث.

وليس هذا حال الخطاب الديني في مصر وحدها، أو في العالم العربي وحده، بل هذا يدين الخطاب الديني في العالم الإسلامي كله، فقد أحدثت رواية نشرت بالإنجليزية في بريطانيا ثوياً هائلاً في هذا العالم، خاصة في الهند وباكستان وإيران، هذا فضلاً عن ثورة المسلمين في كل من إنجلترا وأمريكا وتظاهرهم ضد دار النشر والمؤلف، ومطالبتهم بمصادر الرواية. وقد قاموا في كل من الهند وباكستان مظاهرات قتل فيها – فيما نقلت وكالات الأنباء – عدد من المتظاهرين. وقد أصدر الإمام الخومي니 – الزعيم الروحي للثورة الإيرانية – بياناً تضمن فتوى يأهادار دم المؤلف، واعتبر ذلك واجباً على كل مسلم يتمكن منه، والمسلم الذي يقتل في سبيل أداء هذا الواجب يعد شهيداً وينال الخلود في الجنة. وقد رد المؤلف الهندي الأصل – واسمه «سلمان رشدي» – على الاتهام قائلاً: «ليس في الرواية هجوم على الإسلام، ولا تتضمن أي استهزاء بالعقيدة، كما أنها لا تعنى توجيه إهانة لأحد. وأننا أشك أن يكون الإمام الخومياني أو أحد من المعترضين في إيران قد قرأ الرواية، بل هم في الغالب يستندون في أحكامهم على الرواية إلى العبارات أو الجمل المتنزعية من سياقها... وإنه لأمر مخيف أن يكون رد فعل الناس بهذه الدرجة من العنف ضد روایة – مجرد روایة – يتصورون أنها تهدد العقيدة، وتقف ضد التاريخ الإسلامي كله»<sup>(١)</sup>.

في هذه الجملة الأخيرة من حديث مؤلف روایة «الآيات الشيطانية» – وهي شبيهة بما صرخ به نجيب محفوظ مراراً بلغته الهادئة المسالمة – تكمن – أو بالأحرى تتكشف – معضلة الخطاب الديني وأزمنته. واستناداً هنا بقصد مناقشة القيمة الأدبية لهذه الرواية أو تلك، فهذا أمر له مجاله ولهم علماؤه المختصون. ومن المؤكد أن رجال الدين وعلماءه ليسوا من أهل الاختصاص في هذا المجال، لكنهم – رغم ذلك – يقيمون من أنفسهم حراساً مدافعين عن العقيدة ضد أخطار من صنع أوهامهم وخيالهم. ومع افتراض صحة وجود تناقض ما بين تأويلهم وفهمهم للعقيدة وبين بعض الأعمال الأدبية أو الفنية فهل معنى ذلك أن العقيدة هي بالضرورة الأضعف والقابلة دائمًا للانكسار والهزيمة؟ لا يعني هذا التصور المبني على الخوف الدائم أن الضعف والتهاون كامن في بنية الخطاب الديني ذاته؟ وليت علماءنا يتعلمون من الموقف المستثير لبعض رجال الكنيسة الذين رفضوا بشدة المطالبة – مجرد المطالبة – بوقف عرض إحدى الروايات السينمائية «إيلغراه الأخير في حياة المسيح» أو مصادرتها، بدعيوى أنها تعرض صورة للمسيح تتناقض مع ما ورد في النصوص الدينية. وكانت وجهة نظر هؤلاء الرجال المستثيرين أن المسيحيين المؤمنين أنفسهم قادرون – إذا أرأنوا – على «إسقاط» هذه

الرواية، بالامتناع عن مشاهدتها ومقاطعة «العرض». وهكذا يتخلّى رجال الكنيسة عن منطق «الوصاية» الذي يصر رجال الدين عندنا على ممارسته على العقول والقلوب.

لذلك كله ترى هذه الدراسة أنه من قبيل الظلم الفادح، فضلاً عن عدم الدقة العلمية، التعامل مع ما يطلق عليه «الصحوة الإسلامية» من خلال خطاب «الجماعات» وحده، أى بمعزل عن السياق العام للخطاب الديني بشقيه «الرسمى» و«المعارض» على السواء. قد يوم الفصل بين خطاب «الجماعات» والخطاب الدينى العام أن هذه الظاهرة نبت تخيل على تربة الفكر الدينى، وهذا بالضبط ما تروج له أجهزة الأمن، وما يوحى به الخطاب الدينى الرسمى. ومعنى أنها نبت تخيل أن الحل الوحيد هو استئصالها من التربية، ولا مجال لذلك إلا بالفاسد. هذا هو الظلم الفادح الذى يجب على الباحث لا ألا يساهم فيه فحسب، بل أن يقف بكل وسائله وأدواته ضدّه. إن هؤلاء الشباب ضحايا بكل معنى الكلمة، وإذا كان يبدو أحياناً فى سياق بعض الأحداث والمواضيع أنهم جلادون فإن الجلادين الحقيقيين هم الذين ملأوا عقولهم - عبر أدوات البث والإعلام الجديدة والمختلفة - بكل ما تمتلك به من أفكار، وضعوا بها فى أيديهم السيطرة والجنازير، بل والقنابل.

ويتجلى عدم الدقة العلمية واضحاً في النظر إلى فكر الجماعات بوصفه امتداداً طبيعياً ناتجاً عن تأثير مباشر ببعض اتجاهات الفكر التراثي، وبخاصة تراث المدرسة الحنبلية كما تعرّضها كتابات «ابن تيمية» و«ابن القيم» بشكل خاص، والحقيقة أن مثل هذا التصور يعد إهداراً للطلل المباشرة القريبة، وثبّاً للعلل البعيدة غير المباشرة. إن أى تشابه بين فكر الجماعات وفكر تلك المدرسة لا بد أن يكون قد مر عبر « وسيط » الخطاب الديني المعاصر، وهذا الوسيط ليس بالتأكيد وسيطاً محايضاً. إنه يعيد إنتاج الفكر التراثي من خلال موقفه الأيديولوجي الخاص وهذا المنتج هو مصدر التأثير المباشر في خطاب الجماعات.

إن أطروحات هؤلاء الشباب في حقيقتها أطروحات «غير نضيجة» على حد تعبير الشهريستاني في وصفه لأنكار المعتزلة الأولى. ويتبينى عدم النضيج في أنها أنكار متناولة لا يجمعها نسق في ذاتها، وإنما تستمد تناقضها وانتظامها حين توسع في نسبي الخطاب الدينى العام، وبعبارة أخرى: إن هؤلاء الشباب لا يقدرون للدين مفهوماً أو رؤية تختلف - أو

تتعارض - مع الرؤى والمقاهيم المطروحة في الخطاب الديني العام، لكنهم يتحولون بهذه الأطروحات من مجال الخطاب إلى مجال الفعالية والحركة، وذلك بحكم اكتوائهم بكل ألام الواقع ونفورهم من كل مفاسده وتشوهاته.

## أولاً: آليات الخطاب

يصعب في الحقيقة في تحليل خطاب ما الفصل بين آلياته ومنظلماته الفكرية، فكل منها يحتوى الآخر ويدل عليه دلالة لزوم، وكثيراً ما تتدخل الآليات والمنظلمات إلى درجة التوحد في الخطاب الدينى خامساً، حتى ليستحيل التفرقة بينهما. وسيؤدى هذا التداخل في تحليلنا إلى الواقع أحياناً في تكرار نرجو لا يكون أكثر من طاقة القارئ على الاحتمال. وقد كان من آثار هذا التداخل أتنا تريدنا كثيراً بائهما نبدأ تحليلنا: بالآليات أم بالمنظلمات، وقد بدأنا بالآليات دون مرجع في الحقيقة سوى حدس خافت أن المنظلمات تتأسس - من الوجهة المنطقية الصورية على الأقل - على الآليات، هذا بالإضافة إلى أنه تم في الفقرة السابقة التعرض لبعض منظلمات الخطاب الدينى التي نرجو أن تكون قد مهدت تمهيداً كافياً لتحليل آليات هذا الخطاب، وذلك قبل مناقشة أهم وأخطر منظلماته الفكرية بعد ذلك<sup>(١٠)</sup>.

وإذا كنا في هذا التحليل سنتوقف عند خمس آليات، هي التي استطعنا رصدها حتى الآن، فمن الواجب إلا نزعم أنها تستوعب كل آليات الخطاب الدينى، فلا شك أن مجال الرصد بالإضافة - بمزيد من العمق والدقة في التحليل - سيظل مفتوحاً، سواء بالنسبة للآليات أو بالنسبة لمنظلمات. إن هذه الآليات الخمس تمثل - في تقديرنا - الآليات الأساسية والجوهرية التي تحكم مجمل الخطاب الدينى وتسيطر عليه، ونفس الحكم ينسحب على المنطلقين الفكريين اللذين سنتناولهما بالتحليل بعد ذلك.

(١٠) في التفرقة بين الآليات والمنظلمات في الخطاب الدينى بصنة خاصة نقدم هنا اقتراحاً إجرائياً قابلاً للنقاش، هو: المنظلمات الفكرية تمثل في هذا الخطاب الأساس الذي لا ينكرها في جمله مع الشخص، ويُعدُ النقاش فيها أو إنكارها خروجاً على الدين والعقيدة، ولا يتسم موقفه من الآليات بسمة التشدد تلك، بل قد ينكر أن يلتجأ إلى بعض هذه الآليات، خاصة ما يكن تناقضها مع الخطاب العلمي واضحأ.

## **التوحيد بين الفكر والطين**

منذ الحظات الأولى في التاريخ الإسلامي - وخلال فترة نزول الوحي وتشكل النصوص - كان ثمة إدراك مستقر أن للنصوص الدينية مجالات فاعليتها الخاصة، وأن ثمة مجالات أخرى تخضع لفاعلية العقل البشري والخبرة الإنسانية، ولا تتعلق بها فاعالية النصوص. وكان المسلمون الأوائل كثيراً ما يسألون إزاء موقف بعินه ما إذا كان تصرف النبي محكمًا بالوحى أم محكمًا بالخبرة والعقل. وكثيراً ما كانوا يختلفون معه، ويقتربون تصرفًا آخر إذا كان المجال من مجالات العقل والخبرة. الأمثلة على ذلك كثيرة، وتمثلت بها كل وسائل الخطاب الديني وأدواته: من كتب ومقالات وخطب ومواعظ وبرامج وأحاديث. ورغم ذلك يمضى الخطاب الديني في مد فاعالية النصوص الدينية إلى كل المجالات، متجاهلاً تلك الفروق التي هيئت في مبدأ «أنت أعلم بشئون دنياكم». ولا يكتفى الخطاب الديني بذلك، بل يوحد بطريقة آلية بين هذه النصوص وبين قرائته وفهمه لها. وبهذا التوحيد لا يقوم الخطاب الديني بإلغاء المسافة المعرفية بين «الذات» و«الموضوع» فقط، بل يتتجاوز ذلك إلى ادعاء - ضمني - بقدرته على تجاوز كل الشروط والعوائق الوجودية والمعرفية والوصول إلى القصد الإلهي الكامن في هذه النصوص. وفي هذا الادعاء الخطير لا يدرك الخطاب الديني المعاصر أنه يدخل منطقة شائكة هي منطقة «الحديث باسم الله»، وهي المنطقة التي تحاashi الخطاب الإسلامي - على طول تاريخه عدا استثناءات قليلة لا يعتد بها - مقاربة تخومها. ومن العجيب أن الخطاب المعاصر يعيّب هذا المسارك ويندد به في حديثه عن موقف الكنيسة من العلم والعلماء في القرون الوسطى.

ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن هذه الآلية تتدخل مع آليات أخرى وتشترك بها، فآلية «اليقين الذهني والجسم الفكري» - مثلاً - يمكن أن تعد إحدى نتائجها، وإن كان هذا لا ينفي استقلالها بوصفها إحدى آليات الخطاب. أما آلية «إهدار البعد التاريخي» فهي تعد -

في جانب منها - جزءاً من بنية آلية «التوحيد بين الفكر والدين»، وذلك أن التوحيد بين «الفهم» و«النص» - حيث يقع الفهم في الحاضر، وينتسب النص إلى الماضي (لغة على الأقل) - لابد أن يعتمد على «إهار بعد التاريخي». والخطاب الديني المعاصر يبيو في هذا كله وكأنه يصدر عن مسلمات لا تقبل النقاش أو الجدل. وقد مر بنا في الفقرة السابقة بعض الاستشهادات التي تمثل هذا التوحيد بين الفكر البشري والدين، فالجميع يتحدثون عن «الإسلام» - ب Alf ولام العهد - دون أن يخامر أحدهم أدنى تردد ويدرك أنه يطرح في الحقيقة فهمه هو للإسلام أو لنصوصه. وحتى الاستناد لأراء القدماء والجتها لهم أصبح هو الآخر استناداً إلى «الإسلام» الذي كثيراً ما تضاف له صفة «الصحيح» فضلاً له عن «الزائف» الذي يمثل اجتهاداً آخر. وإذا كانا هنا يصدّد الحكم على هذا الاجتهاد أو ذاك، فإن الذي يشغلنا هنا ليس قيمة الاجتهاد في ذاته، بل شاغلنا الأساسية الكشف عن ذلك الاقتناع بامتلاك «الحقيقة» في الخطاب الديني. وهو الاقتناع الذي جعله يتخلّى عن كثير من فضائل الخطاب السلفي.

يقول واحد من ممثلي تيار الاعتدال: «ليس هناك إسلام تقدمي وأخر رجعي، وليس هناك إسلام ثوري وأخر استسلامي، وليس هناك إسلام سياسي وأخر اجتماعي، أو إسلام لسلطان وأخر للجماهير، هناك إسلام واحد، كتاب واحد، أنزله الله على رسوله، وبلغه رسوله إلى الناس» (١١)، وهو قول ينقضه تاريخ الإسلام ذاته، ذلك التاريخ الذي شهد «تعددًا» في الاتجاهات والتيارات و «الفرق» التي قامت لأسباب اجتماعية اقتصادية سياسية، وصافت مواقفها بالتأويل والاجتهاد في فهم النصوص، ولكن هذا الإصرار على وجود إسلام واحد، ورفض التعددية الفعلية، يؤدي إلى تحيطين بصرف النظر عن نوايا هذا الكاتب أو ذاك. النتيجة الأولى: أن للإسلام معنى واحداً ثابتاً لا تؤثر فيه حركة التاريخ، ولا يتاثر باختلاف المجتمعات، فضلاً عن تعدد الجماعات بسبب اختلاف المصالح داخل المجتمع الواحد. النتيجة الثانية: أن هذا المعنى الواحد الثابت يمتلك جماعة من البشر - هم علماء الدين قطعاً - وأن أعضاء هذه الجماعة مبرأون من الأهواء والتحيزات الإنسانية الطبيعية.

لكن الخطاب الديني لا يسلم أبداً بالنتائج المنطقية لكثير من أفكاره، بل كثيراً ما يجمع هذا الخطاب بين الفكرة ونقضها. يقول نفس الكاتب في سياق آخر: «افتح أي صفحة من صفحات التاريخ الإسلامي، ستجد أنها ناصعة في كل مرحلة، مكتوبة بفصيح اللسان وصريح

(١١) فهمي هويدى: القرآن والسلطان، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٩٨٢، ص. ٧.

العبارة: كما تكونون يكون دينكم»<sup>(١٢)</sup>. وها هو كاتب آخر يتحدث عن نوعين من الإسلام: الإسلام «المستأنس» وهو الذي تباركه السلطة السياسية وترعاها، والإسلام «الحقيقي» إسلام القرآن والسنّة وإسلام الصحابة والتبعين .<sup>(١٣)</sup> والإسلام «الحقيقي» في نظر هذا الكاتب هو الإسلام الذي يفصح عنه العلماء في خطابهم، لأنهم - وحدهم - القادرون على فهم الإسلام الصحيح. ومعنى ذلك أن سلطة التأويل والتفسير لا ينبغي أن تتجاوز هذه الدائرة، «فمن ادعى على الكتاب والسنّة، وطعن في علماء الأمة فليس بعماون على تعاليم الدين، ومن أخذ عن العلماء وكتب المذاهب مهملًا لذلّ القرآن والحديث، فقد أهمل الدين ومصدر التشريع»<sup>(١٤)</sup>.

وهكذا ينتهي الخطاب الديني إلى إيجاد «كهنوت» يمثل سلطة ومرجعاً  
أخيراً في شئون الدين والعقيدة، بل يصل إلى حد الإصرار على ضرورة  
التلقى الشفاهي المباشر في هذا المجال عن العلماء.

ذلك أن «دراسة الشريعة بغير معلم لا تسلم من مخاطرات ولا تخلو من ثغرات. وأفات... وهذا ما جعل علماء السلف يحذرون من تلقى العلم عن هذا النوع من المتعلمين ويقولون: لا تأخذ القرآن من مصحفى، ولا العلم من صحفى»<sup>(١٥)</sup>.

إن هذا التناقض في الخطاب الديني بين إنكار وجود «كهنوت» أو «سلطة مقدسة» في الإسلام - على المستوى النظري والإجرائي - وبين الإصرار على ضرورة الاحتكام إلى هذه السلطة وأخذ معنى الدين والعقيدة عنها وحدها - على المستوى التطبيقي والفعلي - إنما يمثل تناقضًا خطيرًا ينسف من الأساس المنطلقات الجوهرية لهذا الخطاب، كما يكشف في الوقت نفسه عن الطبيعة الإيديولوجية التي لا يكف الخطاب عن إنكارها والتنصل منها، زاعماً «موضوعية» مطلقة وتجزءاً تماماً عن «التحيزات» والأفواه الطبيعية في البشر.

(١٢) المرجع السابق، ص. ٢٠.

(١٣) يوسف القرضاوى: الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف، دار الشرق، ط٢٩٨٤، ص ٢٢٤.

(١٤) المرجع السابق، ص ٢٠٧.

(١٥) المرجع السابق، ص ٩٢.

## وَطِ الظَّوَاهِرِ إِلَكْ مُبَطِّأ وَاحِدٌ

إن الحديث عن إسلام واحد ثابت المعنى، لا يبلغه إلا العلماء، يمثل جزءاً من بنية آلية أوسع في الخطاب الديني. وليس هذه الآلية من البساطة والبداهة التي تبدو بها في الوجдан والشعور الديني العادي والطبيعي، بل نجدها في الخطاب الديني ذات أبعاد خطيرة تهدد المجتمع، وتکاد تتشل فاعلية «العقل» في شتى حياة الواقع، ويعتمد الخطاب الديني في توظيفه لهذه الآلية على ذلك الشعور الديني العادي، فيوظفها على أساس أنها إحدى مسلمات العقيدة التي لا تناقض. وإذا كانت كل العقائد تؤمن بأن العالم مدين في وجوده إلى علة أولى أو مبدأ أول - هو الله في الإسلام - فإن الخطاب الديني - لا العقيدة - هو الذي يقوم بتفسير كل الظواهر، الطبيعية والاجتماعية، ببردها جميعاً إلى ذلك المبدأ الأول، إنه يقوم بإحلال «الله» في الواقع العيني المباشر، ويرد إليه كل ما يقع فيه، وفي هذا الإحلال يتم - تلقائياً - نفي الإنسان، كما يتم إلغاء «القوانين» الطبيعية والاجتماعية، ومصادر أية معرفة لا سند لها من الخطاب الديني، أو من سلطة العلماء.

في هذا الخطاب، ويفضل هذه الآلية، تبدو أجزاء العالم مشتتة، وتبدو الطبيعة مبعثرة، إلا من الخيط الذي يشد كل جزء من العالم أو من الطبيعة إلى الخالق والمبدع الأول. ولا يمكن لمثل هذا التصور أن ينتج أية معرفة «علمية» بالعالم أو بالطبيعة، ناهيك بالمجتمع أو بالإنسان، هذا التصور امتداد للموقف «الأشعرى» القديم، الذي ينكر قوانين السببية في الطبيعة والعالم لحساب «جبرية» شاملة، تمثل غطاء إيديولوجياً للجبرية الاجتماعية والسياسية في الواقع.

ولذا كان لا زرير استباق مناقشة آلية «الاستناد إلى التراث الآن، فإننا نكتفى هنا برصد التشابه في توظيف الآلية. إن معاداة «العلمانية» والهجوم المستمر عليها في الخطاب الديني المعاصر يرتد - في أحد جوانبه - إلى أنها تسليه إحدى آلياته الأساسية في التأثير، ويرتد - في جانب آخر - إلى أنها تجرده من «السلطة المقدسة» التي يدعى إليها لنفسه حين يزعم امتلاكه للحقيقة المطلقة الكاملة. ورغم استنكار الخطاب الديني لموقف رجال الكنيسة في بدايات عصر النهضة الأدريوي من العلم والعلماء، فإن موقفه في الحقيقة لا يختلف عن ذلك الموقف الذي يستنكره نظرياً، وهذه نقطة سنعود لها في سياق هذه الفقرة بعد قليل.

إن رد الظواهر كلها «طبيعية واجتماعية» إلى علة أولى أو مبدأ أول، من شأنه أن يقود بالضرورة إلى «الحاكمية» الإلهية، بوصفها مقابلاً ونقضاً لحاكمية البشر. وهكذا ترتبط هذه الآلية بمفهوم «الحاكمية» وهو أحد المنطلقات الأساسية في الخطاب الديني، ليساهمما معاً في الهجوم على العلمانية. «إن العلمانية تنسجم مع التفكير الغربي الذي ينظر إلى الله على أنه خلق العالم ثم تركه، فعلاقته به علاقة صانع الساعة بالساعة، صنعتها أول مرة، ثم تركها تدور بغير حاجة إليه. وهذا الفكر موجود من فلسفة اليونان، وخاصة فلسفة أرسطو الذي لا يدبر الإله عنده شيئاً من أمر العالم... بخلاف نظرتنا نحو المسلمين إلى الله، فهو خالق الخلق، ومالك الملك، ومدير الأمر، الذي أحاط بكل شيء علماً، وأحصى كل شيء عدداً، ووسعت رحمته كل شيء، ورزقه كل حي، لهذا أنزل الشرائع، وأحل الحلال، وحرم الحرام، وفرض على عباده أن يتزموا بما شرع، ويحكموا بما أنزل وإنما كفروا وظلموا وفسقوا»<sup>(١٦)</sup>. وليس مما هنا أن يكون مثال «الساعة وصانعها» معبراً عما يسميه الكاتب «التفكير الغربي» كله، فالدقة العلمية ليست مطلباً في الخطاب الديني، بل المهم هو ما يحمله الوصف «غربي» من دلالات وإيحاءات «بغية» في الواقع عانى - وما زال يعاني - من سيطرة الاستعمار «الغربي» واستقلال حلفائه المحليين.. المهم - من منظور هذا الخطاب - مد سيطرته من خلال تكريس مبدأ «الحاكمية» الذي يرد كل شيء إلى الله ويلغي فاعلية الإنسان.

ولا يكتفى الخطاب الديني بتوظيف هذه الآلية لتكريس هذا المبدأ فحسب، بل يوظفها أيضاً في هجومه على كثير من اتجهادات العقل الإنساني في محاولته لتفسير الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية وفهمها. ويتم ذلك باختزال كل اتجهاد من هذه الاتجاهات ورده إلى فكرة واحدة تبدو ساذجة متهاكلة في تعبير الخطاب الديني عنها. يتم اختزال «العلمانية» الأوروبية في صفة واحدة هي مناهضة الدين، أي أنها تحول إلى حركة لا دينية، مبنية على مبدأ وشغلها الشاغل «فصل الدين عن الدولة»، لكن الغريب في الخطاب الديني أن يتباكي على ما حدث من تأصيل لهذا المبدأ في الواقع الأوروبي، رغم إدراكه الواضح لمستويية رجال الكنيسة بسبب مناهضتهم الدموية - باسم الدين والعقيدة - للعلم والعلماء<sup>(١٧)</sup>. ويدلُّ من أن يحذِّر الخطاب الديني مقارفة نفس الخطيبة يضع نفسه في خندق الكنيسة ذاته بمحاجمة العلمانية وتکفيرها بوصفها «ردة»، ورغم أن العلمانية أبعد ما تكون عن التأصيل في الواقع المجتمعات الإسلامية، فإن الخطاب الديني - في سعيه الدائم لمد سيطرته، ولتأييد الواقع

(١٦) المرجع السابق، ص ٢١٦.

(١٧) انظر: سيد قطب : المستقبل لهذا الدين، طبعة خالية من آية بيانات، وعنها في الفالب صورت طبعة دار الشرق لتماثل أرقام الصفحات، فصل «الفصام النك»، ص ٢٧ - ٥٤.

الراهن - يتحدث عنها بوصفها خطراً مائلاً، «المنكر يستعلن»، والفساد يستشرى، والعلمانية تتحدث بملء فيها» ويحرص هذا الخطاب حرماً له دلالة ومفازه على الربط بين العلمانية المزعوم خطراها وبين الماركسية، بعد أن يقوم باختزال هذه الأخيرة أيضاً في «الإلهاد»، بل يتجاوز ذلك إلى الربط بين كليهما وبين الحركة الصهيونية فيضيف : «والماركسية تدعو إلى نفسها بلا خجل، والصلبية تخلط وتعمل بلا خجل»<sup>(١٨)</sup> وتحصل المبالغة إلى حد الرعم «إن عندينا آلاف العلمانيين من أتباع ماركس وهيدجر وسارتور قد تعلموا أن يسايروا كل ما يأتي من أوروبا.. إنهم يؤمنون بنظرية المسيرة إيماناً قوياً»<sup>(١٩)</sup>.

وليس هذا الخلط مما يعنينا مناقشته هنا بقدر ما يعنينا الكشف عن توظيف آلية «رد الفواهر إلى مبدأ واحد» في الخطاب الديني، وقد المحننا إلى اختزال الماركسية في الإلهاد والمادية، فليس مهمأً على الإطلاق في أي سياق ورد قول ماركس إن «الدين أفيون الشعوب»، وليس مهمأً كذلك أن يكون هذا القول موجهاً إلى الفكر الديني والتأويل الرجعي للدين، لا إلى الدين ذاته، بل المهم أن يقتدى هذا الاختزال غايتها الإيديولوجية. ومكذا يؤكد الخطاب الديني - بمثل هذا التأويل والاختزال - مقوله ماركس، في حين أراد أن يدحضها، وبالطريقة نفسها يتم اختزال «الداروينية» في مقوله يصوغها الخطاب الديني بشكل منفرد، وهي «حيوانية الإنسان»، ويتم بالمثل اختزال «الفرويدية» في «وحل الجنس». يتحدث سيد قطب عن تاريخ الفكر الأدويسي ويرى أنه بدأ ثورته على الكنيسة وعلى التصورات الكنسية بـ«تأليه العقل» - لاحظ الصياغة - ثم انتهى عصر التتوير بانتهاء القرن الثامن عشر، وابتداً القرن التاسع عشر بضررية قاسمة لهذا العقل والإنسان معه، إذ جاءت الفلسفة الوضعية تعلن أن المادة هي الإله، (كذا) فهي التي تنشيء هذا العقل، وهي التي تطبع في حس الإنسان ما تراه، بذلك تضاعل دور العقل، وتضاعل معه الإنسان، لم يعد هذا الإنسان إلا نفسه ولا إلا شيء من الأشياء، إنما أصبح من مخالفات الطبيعة ومن عبود هذا الإله. ثم جاء داروين بحيوانية الإنسان... ثم تمت الضربة القاضية على يد فرويد من جانب وكارل ماركس من الجانب الآخر، الأول يرد دوافع الإنسان كلها إلى الميول الجنسية، ويصوّره غارقاً في وحل الجنس إلى الأذقان، والثاني يرد

(١٨) يوسف القرضاوى: الصحوة الإسلامية، سبق ذكره، ص ١١٠ وص ٧٣.

(١٩) أحمد عبد الرحمن: المستر توماس وحوار فرق السحاب، جريدة «الشعب» بتاريخ ١٤٨٩/١/٢٤.

تطورات التاريخ كلها إلى الاقتصاد، ويصور الإنسان مخلوقاً ضئيلاً سلبياً، لا حول له ولا قوة أمام إله الاقتصاد، بل إله أداة الإنتاج<sup>(٢٠)</sup>.

ليس مهماً أيضاً في سياق الخطاب الديني إهانة مبدأ «الجدل» الذي يعد من أسس الفكر الماركسي ومن أولياته، وليس مهماً دعوه أنه فكر يهدف إلى تغيير العالم – لا مجرد تفسيره – بتغيير وعي الإنسان بوصفه أداة التغيير و«الفاعل» في التاريخ والواقع، فالخطاب الديني لا يستهدف الوعي بقدر ما يهدف إلى التشوش الإيديولوجي. وقد حاول الخطاب الديني مؤخراً أن ينفي عن هجومه على العلمانية معاداة العلم والمعرفة العقلية، فلجاً إلى حيلة «تكتيكية» كشفت – عكس المراد منها – عن تهافت هذا الخطاب وتناقض مقولاته ومنطلقاته. لجا بعضهم إلى إعادة اختزال الحركة عن طريق ترجمة المصطلح الدال عليها إلى «الدينوية» بدلاً من «العلمانية»، غافلاً عن أن مثل هذا الترجيح يضع الحركة الإسلامية المعاصرة في الجانب التقىض للمفهوم من الدينوية وهو الأخرى، الأمر الذي يتناقض مع المنطلق الرئيسي لهذه الحركة، والذي يذهب إلى أن الإسلام «دين ودنيا». وهكذا نرى أن آلية «رد الطواهر إلى مبدأ واحد» تكاد تكون آلية فاعلة في معظم جوانب الخطاب الديني، وأنها آلية لا علاقة لها بالشعور الديني الطبيعي والعادى وإن كانت تحاول الاستناد إليه لأهداف إيديولوجية.

### المهتم بالسلطة «التراث» و «السلف»

مررت بنا بعض الشواهد الدالة على كيفية توظيف هذه الآلية في الخطاب الديني، وذلك عن طريق تحويل أقوال السلف واجتهاداتهم إلى «نصوص» لا تقبل النقاش، أو إعادة النظر والاجتهاد، بل يتجاوز الخطاب الديني هذا الموقف إلى التوحيد بين تلك الاجتهادات وبين الدين في ذاته، وبعبارة أخرى يقوم الخطاب الديني باستثمار آلية «التوحيد بين الفكر والدين» في توظيف هذه الآلية. أما بالنسبة للآلية الثانية: «آلية تفسير الطواهر ببردها إلى مبدأ واحد»، فإنها موجودة بذاتها في ذلك الجانب من التراث الذي يستند إليه الخطاب الديني المعاصر.

(٢٠) سيد قطب: الإسلام ومشكلات الحضارة، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٦٧م، ص ٥٢. وأيضاً صفحات ٧٣، ٨٧، ٨٩. وعن فهم الخطاب الديني للماركسيّة انظر رد فؤاد زكريا على مصطفى محمود: الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، دار الفكر، القاهرة من ١٩٨٧م، ٢٢، من ١٩٨٧م - ٢٢٢. وانظر كذلك رد ه على محمد عمارة في فهمه للداروينية : الإسلاميون المعاصرون وثقافة الغرب، مجلة «العربي»، الكويت، العدد رقم: ٣٦٢، يناير ١٩٨٩م.

ومن الواضح أن الخطاب الديني يتعمد تجاهل جانب آخر من التراث، ينافي توظيف هذه الآلية، ويردّها على أصحابها، وهذا في حقيقته يمثل «موقفاً نفيعاً إيديولوجيَاً من التراث، موقفاً يستبعد منه «العقل» والمستثير ليكرس الرجعى «المتخلف». ولعل هذا ما يدفع البعض لاستخدام نفس الآلية، مستنداً إلى العقل المستثير في التراث، متوهماً بذلك أنه يمكن أن يحارب التخلف بنفس سلاحه، ومتصوراً أنه يستطيع بنفس السلاح هزيمته.<sup>(٢١)</sup> والحقيقة أن هذا الموقف النفعي من التراث في الخطاب الديني يساعد في توظيف آلية «إهادار البعد التاريخي» وذلك كما سيتضح حين نتعرض بالتحليل لهذه الآلية.

سبق أن أشرنا إلى أن المسلمين كانوا على وعي بوجوه مجالات لفعالية النصوص، ومجالات أخرى لفعالية العقل والخبرة لا فعالية للنصوص فيها. وقد ظلل هذا الوعي حياً حاضراً في ضمير الجماعات والأفراد، ولم ينل منوضوحه في العقل والضمير تلك الخلافات الداعمة التي ظلّ المسلمون ينظرون إليها بوصفها خلافات «مصالح» دينوية، لا خلافات عقائد دينية. وقد كان الأمويون - لا الخوارج على عكس ما يروج الخطاب الديني المعاصر - هم الذين طرحو مفهوم «الحاكمية» بكل ما يشمل عليه من دعوى فعالية النصوص في مجال الخصومة السياسية وخلافات المصالح، وذلك حين استجاب معاوية لنصيحة ابن العاص وأمر رجاله برفع المصاحف على أسنة السيوف داعين إلى الاحتكام إلى كتاب الله. وهذه المسألة ستعود إليها تفصيلاً في مجال تحليل مفهوم الحاكمة، لكنها هنا تكشف عن بداية عملية تزييف الوعي، وهي عملية ظلّ النظام الأموي يمارسها بحكم افتقاده إلى الشرعية التي ينبغي أن يقوم عليها أي نظام سياسي. وقد ظلّ الاتجاه إلى الأسلوب الأموي مسلكاً سائداً في كل أنماط الخطاب الديني المساند لأنظمة الحكم غير الشرعية في تاريخ المجتمعات الإسلامية.

احتاج النظام الأموي إلى تثبيت شرعنته على أساس ديني يتلامع مع مبدأ «الحاكمية» الذي غرسه، فكانت مقوله «الجبر» التي تسند كل ما يحدث في العالم - بما في ذلك أفعال الإنسان - إلى قدرة الله الشاملة وإرادته النافذة. ثم تحول هذا المبدأ من بعد، وتطور مع تطور الفكر الأشعري، في سياق تطور حركة الواقع والفكر، حتى انتهى إلى إهادار قانون «السببية». وإذا كان الفكر الأشعري قد حاول في مجال الفعل الإنساني أن يقيم نسبة ما بين الفاعل والفعل أطلق عليها اسم «الكسب»، فإنه في مجال الطبيعة، يجعل العمل لله مباشرة، يذهب الغزالى في رده على الفلاسفة إلى أن الله هو الفعال على الحقيقة في كل جزئيات العالم

(٢١) تمثل كتابات حسن حنفى في جانب مهم منها هذا الاتجاه، وهو اتجاه يحتاج لتقاش موسع في دراسة أخرى، انظر الفصل التالي من هذا الكتاب.

وأحداثه، وأن هذا هو معنى الخلق والفعل، وإذا كان معنى «الخلق» - كما يفهمه الغزالى من النصوص وإن كان يوحد بينه وبين العقيدة ذاتها - هو الإيجاد من العدم فى كل لحظة، فإنه هو أيضاً معنى الفعل وهو «إخراج الشئ» من العدم إلى الوجود «بأحداثه». (٢٢) ومن الطبيعي بعد هذا التوحيد بين «الخلق» و «ال فعل»، أن ينكر الغزالى «ال فعل الطبيعي» وذلك ليتجنب الإيمان بأن الطبيعة «خالقة»، إن وصف الطبيعة بأنها قاعدة تعبير متناقض من منظور الغزالى، فالإحرار لا يتسبب ضرورة عن النار لأن العلاقة بين الفعل والمفاعل علاقة ضرورية، وليس كذلك العلاقة بين النار والإحرار. (٢٣) إن العلاقة بينهما علاقة «لزوم» لا علاقة «ضرورة»، إنما أشبه بالعلاقة بين المصباح والضوء، أو العلاقة بين الشخص والظل، وهذه ليست علاقة «ضرورية» وليس من ثم «من الفعل في شيء» إلا على سبيل التوسيع والمجاز.

وليس من الضروري - فيما يرى الغزالى - إذا قلنا إن الله سبب وجود العالم، وإن المصباح سبب وجود الضوء، أن نستنتج من ذلك أن المصباح فاعل، ذلك أن المفاعل لا يكون «فاعلاً صانعاً» بمجرد أن يكون سبباً، ولكنه يكون فاعلاً لأنه سبب الفعل «على وجه مخصوص» أي «على وجه الإرادة والاختيار». ومن الواضح أن الغزالى أوقع نفسه فى إشكالية لغوية، وفي شبكة من الألفاظ المتراابطة كال فعل والخلق والخالق، وأنه - علاوة على ذلك - خلط بين مجالات الفكر الدينى الكلامى - المستند إلى مفاهيم أشعرية - وبين مجالات البحث فى الطبيعة، وانتهى به ذلك إلى إهادار قوانين السببية. من هنا جاء الاعتقاد الخطير الذى ساد الخطاب الدينى فى الثقافة العربية أن النار لا تحرق، وأن السكين لا تقطع، وأن الله هو المفاعل من وراء كل الأسباب.

وحين يستند الخطاب الدينى المعاصر إلى هذا الجانب من التراث فإنه يتعمد تجاهل الجانب الآخر، مثل اتجاه « أصحاب الطبائع» من المعتزلة وال فلاسفة. ويتم ذلك فى أحيان كثيرة بإضفاء صفة القدسية الدينية على الاتجاه الأول، ورد الاتجاه الثانى إلى تأثيرات أجنبية انحرفت به عن الإسلام الحقيقى، ما هو سيد قطب يحدثنا عن «الجبل القرآنى الفريد» - جيل الصحابة - الذى يرتدى تفرده - من منظور الكاتب - إلى أنه استقى معرفته ووعيه من «نبع القرآن وحده ثم ما الذى حدث؟ اختلطت اليهانبيع، صبت فى النبع الذى استقت منه الأجيال التالية فلسفة الإغريق ومنطقهم، وأساطير الفرس وتصوراتهم، وإسرائيليات اليهود ولاموت

(٢٢) أبو حامد الغزالى: *تهافت الفلسفه*، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط٤ ، ١٩٦٦، ص ١٣٩.

(٢٣) المرجع السابق، ص ١٣٥، وص ١٣٩.

النصاري، وغير ذلك من رواسب الحضارات والثقافات. واحتلّتْ هذا كله بتفسير القرآن الكريم، وعلم الكلام، كما احتلّت بالفقه والأصول أيضاً. وتخرج من ذلك النبع المشوب سائر الأجيال بعد ذلك الجيل، فلم يترك ذلك الجيل<sup>(٤)</sup>. ولا ينبغي أن نخدع هنا بهذا التعميم الذي يسحبه الكاتب على عصور الإسلام كلها - حاشى العصر الأول - من أنها خضعت لكارثة «احتلال البنابيع»، ذلك أنه - كما سنشير بعد قليل - يعتمد كثيراً من اجتهادات بعض فقهاء تلك العصور ومفكريها.

ورغم هذا الموقف الانتقائي «النفوي» من التراث - أو ربما بسببه - لا يتورع الخطاب الديني عن التفاخر بهذا الجانب الذي يرفضه من التراث. ولكن هذا التفاخر ينحصر في مجال المقارنة بين أوروبا القرون الوسطى وبين حضارة المسلمين، وكيف تأثرت أوروبا بمنهج التفكير العقلاني عند المسلمين خاصة في مجال العلوم الطبيعية.<sup>(٥)</sup> وليس هذه المبالغة في حقيقتها إلا مبرراً يطرحه الخطاب الديني يسمح للمسلم بـ«استيراد» الثمرات المادية للتقدم الأوروبي والثورة الصناعية بوصفها «بضاعتنا ردت إلينا». إننا - طبقاً للخطاب الديني - نسترد ثمرات «المنهج التجاري» الذي أخذته أوروبا عن أسلافنا، لكننا لا نأخذ عنها ما سوى ذلك من «كفر» والعياذ بالله، يقصد العلمانية، ذلك لأن أوروبا قطعت ما بين المنهج الذي اقتبسته وبين أصوله الاعتقادية الإسلامية، وشردت به بعيداً عن الله في أثناء شرودها عن الكنيسة، التي كانت تستعمل على الناس بغياً وعدواناً باسم الله<sup>(٦)</sup>. وهكذا يخضع الإنجاز الأوروبي لمثل ما خضع له التراث من انتقائية ونفعية.

ولا يكتفى الخطاب الديني في استناده إلى التراث بآلية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد»، بل يعتمد نفس المنهج الانتقائي النفوي حين يتعرض بالنقاش لكثير من القضايا. ورغم أننا سنقاش بعض هذه القضايا حين نناقش مشكلة النصوص، فمن المفيد في هذا السياق الإشارة إليها. يعتمد سيد قطب - مثلاً - تقسيم ابن القيم لعلاقة المجتمع المسلم بغير المسلمين عامة وهو - قطب - بصدق مناقشة مبدأ الجهاد. وليس يهمنا هنا مناقشة رأى قطب أو رأى ابن القيم، إنما الهام هو التسایم باجتهاد ابن القيم دون مناقشة، والأهم من ذلك

(٤) معالم في الطريق، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٦٨، ص ١٤.

(٥) انظر : فهمي هويدى: القرآن والسلطان، سبق ذكره، ص ١٦، وانظر أيضاً سيد قطب: هذا الدين، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، إنديانا، أمريكا ١٩٧٠م، ص ٦٦ - ٨٧.

(٦) سيد قطب: معالم في الطريق، سبق ذكره، ص ١٢، وانظر أيضاً: الإسلام ومشكلات الحضارة، سبق ذكره، ص ١٧٣ - ١٧٤، وص ١٧٦.

التسوية بين ذلك الاجتهاد وبين الإسلام ذاته، يقول قطب عن المواقف التي حددها ابن القيم لل المسلمين من غير المسلمين: «و هذه المواقف هي المواقف المنطقية التي تتفق مع طبيعة هذا الدين وأهدافه، لا كما يفهم المهزومون أمام الواقع الحاضر، وأمام هجوم المستشرقين الماكر»<sup>(٢٧)</sup>. و حين يناقش في تفسيره حد السرقة ومجال تطبيقه، لا يناقش تصورات الفقهاء الذين يعتمد عليهم، إنما يورد أرايهم مورداً «النصوص» التي لا تقبل جدلاً أو نقاشاً، ولا يتتبه لخطورة هذه الآراء إذا ما طبقت في الواقع الراهن كما يحل بذلك كل من يطلدون على أنفسهم اسم «الإسلاميين». وطبقاً لهذه الآراء التي يوردها قطب يشترط في المسروق الذي يقام فيه الحد أن يكون في مكان مغلق أو بتعبير الفقهاء: «أن يكون محراً وأن يأخذه السارق من حزنه، ويخرج به عنه». وهذا معناه أنه لا يعد سارقاً يقام عليه الحد كل من يهرب من البلاد بعد أن يستولى على أموال بعض المواطنين - أو يحصل على قروض من البنوك - ما دامت هذه الأموال لم تكن محراً. وثمة شرط آخر أشد خطورة، وهو ألا يكون للسارق في المال المسروق نصيب، أى أن يكون المال مملوكاً ملكية خاصة للمسروق منه، وبديهى أن هذا الشرط لا يتواجد في بيت مال المسلمين، أو الخزانة العامة، فكل من يستولى على بعض هذا المال العام - أو كله - لا يقام عليه الحد، لأن له «نصيباً فيه فليس خالصاً للغير»<sup>(٢٨)</sup> وعكذا ينحصر مجال تطبيق حد السرقة على النصابين وصفار اللصوص، وهذا هو الإسلام الذي يطرحه الخطاب الديني على الناس، ويبشرهم بأنه قادر على حل مشكلات الواقع.

ويكاد الخطاب الديني المعاصر - علاوة على ذلك - يتمسك بالشكليات ويحرص عليها، مهدرأً كليات الشريعة ومقاصدها، فالعبادات عند كثير من المتكلمين وال فلاسفة وعلماء أصول الفقه - مثلها مثل التشريعات - تهدف إلى نفع الناس وتحقيق المصالح، ذلك أن الإنسان هو الغاية وهو الهدف في كل ما جاء به الدين من عبادات أو معاملات. ولكن بعض العلماء فصلوا بين العبادات والمعاملات، وأخرجوا الأولى من مجال المقصود والمصالح، وهذا هو الموقف الذي يتبعه الخطاب الديني المعاصر ويدافع عنه، ويطلق على أصحابه في التراث اسم «المحققين» تمويهاً بأن الاجتهاد الآخر ليس صائباً، وأن أصحابه ليسوا من المحققين. يقول القرضاوى: «وأنا مع المحققين من علماء المسلمين في أن الأصل في العبادات هو التعبد بها دون نظر إلى ما فيها من مصالح ومقاصد، بخلاف ما يتعلق بالعادات والمعاملات .. فلا يجوز أن يقال: إن إنفاق المال على فقراء المسلمين، أو على المشاريع

(٢٧) معالم في الطريق، ص ٦٧.

(٢٨) في ضلال القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٣١، د.ت الجزء السادس، ص ١٤٩.

الإسلامية النافعة، أهم من فريضة الحج الأولى، أو أن يقال : إن التصدق بشن هدى التمتع والقرآن في الحج أولى من ذبح النسك الذي تعظم به شعائر الله، ولا يجوز أن يقال : إن الضرائب الحديثة تغنى عن الزكاة ثلاثة دعائم الإسلام، شقيقة الصلاة في القرآن والسنة المطهرة<sup>(٢٩)</sup>.

### اليقين الشهيد والحسن الفكري

سبق أن أشرنا إلى التلامح العضوي بين هذه الآلية وأآلية «التوحيد بين الفكر والدين» الأمر الذي نأمل أن تجليه هذه الفقرة. ولا شك أن هذا التلامح العضوي بين هاتين الآلتين في الخطاب الديني المعاصر هو الذي يقود أصحابه إلى المسارعة بتجهيل الخصوم أحياناً، وتکفيرهم أحياناً أخرى. إن هذا الخطاب لا يتحمل أى خلاف جذري، وإن اتسع صدروه لبعض الخلافات الجزئية، وكيف يحتمل الخلاف الجذري وهو يزعم امتلاكه للحقيقة الشاملة المطلقة ؟ إن ظاهرة «الجماعات الإسلامية» مثلاً لا يصح أن يسمح بمناقشتها أو بالكتابة عنها إلا للعلماء «أهل العلم بالإسلام»، ذلك «أن أقلاقاً كثيرة : جاهلة أو حاذدة أو مأجورة، خاضت في الموضوع بغير علم، ولا هدى، ولا كتاب منير، فكان على أقلاق أهل العلم بالإسلام، أن تبين ولا تكتم، فتاتي البيت من بابه، وتبسط الحق في نصاته»<sup>(٣٠)</sup>. وفي محاولة لتقديم تعريف لما هو «التطرف» - وهو ظاهرة معقدة تحتاج لتعاون مجموعة من المتخصصين في مجالات مختلفة - يصر الخطاب الديني أنه جهة الاختصاص الوحيدة، فلا قيمة لأى بيان أو حكم «ما لم يكن مستنداً إلى المفاهيم الإسلامية الأصلية، وإلى النصوص والقواعد الشرعية، لا إلى الآراء المجردة، وقول فلان وعلان من الناس، فلا حجة في قول أحد دون الله ورسوله»<sup>(٣١)</sup>. وبناء على هذه الأصول - التي يستند فيها الكاتب بالطبع إلى آراء فلان وعلان من القدماء - يخرج من إطار «التطرف» الآراء المتشددة التي يتبناها الشباب في مجال «الفناء والموسيقى والرسم والتصوير وغيرها، مما يخالف اجتهادى شخصياً في هذه الأمور، واجتهاد عدد من علماء العصر البارزين، ولكنه يتفق مع العديد من علماء المسلمين، متقدمين ومتاخرين ومعاصرين، والواقع أن كثيراً مما ينكر على من نسميهم المتطرفين، مما قد يعتبر من التشدد والتنطع، له

(٢٩) الصحوة الإسلامية، ص ٦٦.

(٣٠) المرجع السابق، ص ٢.

(٣١) المرجع السابق، ص ٣٧.

أصل شرعى فى فقهنا وتراثنا، تبناه بعض المعاصرین ودافعوا عنه ودعوا إليه»<sup>(٣٢)</sup> ويدخل فى هذا الكثير «المؤصل» فى التراث التزام المرأة الحجاب أو النقاب، وإطلاق اللحية للرجال، وليس الجلباب بدل القميص والبنطلون، وقصيره إلى ما فوق الكعبين، والامتناع عن مصافحة النساء وغيرها.

وهكذا، فالخطاب الدينى حين يزعم امتلاكه وحده للحقيقة لا يقبل من الخلاف في الرأى إلا ما كان في الجزئيات والتفاصيل، وهنا يبدو تسامحه واتساع صدره واضحاً ومثيراً للإعجاب، يتسع للتشدد والتنطع، بل للتطرف، ولكن الخلاف إذا تجاوز السطح إلى الأعمق والجذور احتوى الخطاب الدينى بدعوى الحقيقة المطلقة الشاملة التي يمثلها، ولجا إلى لغة الجسم واليقين والقطع، وهنا ينوب الشاء الوهمي الذى يتصور البعض أنه يفصل بين الاعتدال والتطرف.

ولما كان البعض يرى أن وصف الآخرين بالكفر، حتى لو كانوا يختلفون في عقائدهم ومنطلقاتهم الفكرية معنا، تطرف وتعصب، بل ومسلك غير متحضر، فإن الخطاب الدينى يرى أن هذا المسلك من أسس الإيمان الدينى : «ورأينا من يرى أن اعتبار الآخرين من غير المؤمنين بدينه كفاراً تعصباً وتطرفاً، مع أن أساس الإيمان الدينى أن يعتقد المؤمن أنه على حق، وأن مخالفه على باطل، ولا مجاملة في هذه الحقيقة»<sup>(٣٣)</sup>.

يقوم الخطاب الدينى مثلاً بافتراض أن الإسلام قد تم عزله وإقصاؤه عن حركة الواقع، ثم يقوم - انطلاقاً من هذه الفرضية التي يحولها إلى حقيقة لا تحتمل الشك - بتفسير كل مشكلات الواقع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والأخلاقية، ويرى في العودة إلى الإسلام والاحتكام إلى الشريعة حلّ لكل تلك المشكلات. هكذا تبدو هذه القضية بدبيهية في الخطاب الدينى، الذي لا ينشغل بطرح أى تساؤل عن لماذا، وكيف، ومتى تم إقصاء الإسلام عن واقع المجتمعات الإسلامية، أو التي كانت كذلك، مع أنها تساؤلات جوهرية تمثل لب المشكل. ودون مواجهة هذه التساؤلات، ومحاولة الإجابة عنها بطريقة علمية سيظل افتراض إقصاء الإسلام عن حركة الواقع أمراً قدرياً، يستعصى على الفهم والتحليل، ولا يقبل التفسير، والواقع أن الأمر يبدو كذلك في الخطاب الدينى، أى يبدو هذا الانفصام المفترض بين الإسلام

(٣٢) السابق نفسه ، ص ٤٢ .

(٣٣) المرجع السابق نفسه، ص ٤٠ .

والواقع حدثاً قدرياً، ولعل هذا يفسر عجز الخطاب الديني عن تقديم حلول تفصيلية لمشكلات الواقع اكتفاء برفع شعار «الإسلام هو الحل»، ويتم طرح المشكل باختصار وتبسيط شديدين: «كان بيدينا سلاح استخدمناه، مرة للانتصار، ثم ألقيناه فمضينا على طريق الهزيمة والاندثار ... ... وعندما يطلق سراح القرآن، سوف يطلق سراح هذه الأمة»<sup>(٢٤)</sup>.

هكذا ينتقل الخطاب الديني من الافتراض، إلى توصيف الواقع، إلى اقتراح الحل في ثقة ويقين وجسم قاطع، وكأنه يطرح أولويات أو بديهيات، الخلاف حولها «كفر» أو جهل في أحسن الأحوال. وإذا كان ذلك التحليل البسيط للواقع يعكس رؤية عاجزة عن فهمه وإدراكه، فإنه يؤدي - من جانب آخر - إلى التستر على حقيقة أوضاعه ومشكلاته، وذلك بإرجاعها جميعاً إلى عامل واحد، ويعتمد الخطاب الديني بالطبع في تحليله ذاك على بعض النصوص الدينية المؤولة تأويلاً خاصاً، مثل «لا يصلح آخر أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أمر أولها» ويفطن الاستناد إلى النصوص وحدها فيه الكفاية. إن هذا الدين «صنع الأمة المسلمة أول مرة، وبه يصنع الأمة المسلمة في كل مرة يراد فيها أن يعاد إخراج الأمة المسلمة للوجود كما أخرجها الله أول مرة»<sup>(٢٥)</sup> وليس من الضروري أن يحدد الخطاب الديني - بنفس الجسم واليقين والقطع - توقيت ذلك «الانفصال» الذي وقع بين الواقع والدين، ولا أن يرصد عله وأسبابه. وإذا كان البعض يعود بهذا الفضام إلى فترة الصراع الذي وقع بين المسلمين في منتصف القرن الأول أو قبله بقليل، فإن البعض الآخر يرد ذلك إلى الضعف العام الذي أصاب البناء السياسي للإمبراطورية الإسلامية، وانتهى بالقضاء على وحدتها، والقضاء على الخلافة ذاتها<sup>(٢٦)</sup>. ورغم استمرار الخلافة استمراً شكلياً تحت سيطرة حكم العمالق في مصر، ثم انتقالها بعد ذلك - أو بالأحرى نقلها عنوة - وبعد سيطرة الأتراك على مصر إلى تركيا ذاتها، فإن الخطاب الديني يعتبر أن ما قام به كمال أتاتورك من إلغاء لنظام الخلافة الشكلي كان بمثابة طرد للإسلام وقضاء على دولته<sup>(٢٧)</sup>.

وإذا كانت نقطة البداية - على أهميتها - غامضة، فإن البحث عن العلل والأسباب يتسم أيضاً بقدر هائل من الغموض، ويؤدي ذلك كله إلى تعليمات خطابية تتسم بالجسم

(٢٤) فهمي هويدى: القرآن والسلطان، من ١٨ - ١٩.

(٢٥) سيد قطب: معالم في الطريق، ص ٤٠.

(٢٦) انظر: سيد قطب : هذا الدين، سبق ذكره، ص ٣٨، وانظر أيضاً فهمي هويدى: القرآن والسلطان، من ٢١ - ٢.

(٢٧) انظر: يوسف القرضاوى: الصحوة الإسلامية، ص ٩٦.

واليقين والقطع. ومن الطبيعي أن يقود ذلك إلى الخلط بين الأسباب والنتائج، وعلى ذلك يتم تحميل حركة المد الاستعماري الأوروبي مستوى تخلف العالم الإسلامي، تجاهلاً لحقيقة أن تخلف العالم الإسلامي كان أمراً واقعاً سهل لحركة الاستعمار مهمتها في تعزيز هذا التخلف وفي محاولة تأييده. وإذا كانت مناهضة كل أشكال الاستعمار بكل الوسائل والأساليب الممكنة أمراً لا خلاف عليه، فإن تحويل أوروبا وحدها كل المسؤولية بهذه في الخطاب الديني إلى تحويلها إلى «شيطان» يتحتم مناهضة كل ما يصدر عنه. لكن الخطاب الديني – والحق يقال – يفصل بين المنجزات المادية والمنجزات الفكرية والثقافية في الحضارة الأوروبية، فيتسامح فيأخذ الجانب الأول، بل يدعو إليه ويحبذه، ويحرم الأخذ من الجانب الثاني، واصفاً إياه بالجاهلية والكفر «إن اتجاهات الفلسفة بجملتها، واتجاهات علم النفس بجملتها – عدا الملاحظات المشاهدات دون التفسيرات العامة له – ومباحث الأخلاق بجملتها، واتجاهات التفسيرات والمذاهب الاجتماعية بجملتها – فيما عدا المشاهدات والمعلومات المباشرة، لا النتائج العامة المستخلصة منها، ولا التوجيهيات الكلية الناشئة عنها – إن هذه الاتجاهات كلها في الفكر الجاهلي – أى غير الإسلامي – قديماً وحديثاً، متاثرة تأثيراً مباشراً بتصورات اعتقادات الجاهلية، وقائمة على هذه التصورات، ومعظمها – إن لم يكن كلها – يتضمن في أصوله المنهجية عداء ظاهراً أو خفياً للتصور الديني جملة، والتصور الإسلامي على وجه خاص، إن حكاية أن الثقافة تراث إنساني لا وطن له ولا جنس ولا دين هي حكاية صحيحة عندما تتعلق بالعلوم البحثة وتطبيقاتها العلمية، دون أن تجاوز هذه المنطقة إلى التفسيرات الفلسفية الميتافيزيقية لنتائج هذه العلوم، ولا التفسيرات الفلسفية للإنسان نفسه ونشاطه وتاريخه، ولا إلى الفن والأدب والتغييرات الشعرية جميعاً. ولكنها فيما وراء ذلك إحدى مصايد اليهودية العالمية» (٢٨).

وهكذا يكون على المسلم المعاصر أن يحيا بجسمه في الحاضر معتمداً في تحقيق مطالبه المادية على أوروبا، وأن يحيا بروحه وعقله وعاطفته في الماضي مستنداً إلى تراثه الديني. ويتم تكريس هذا الوضع المتردى لواقع المجتمعات الإسلامية باسم الإسلام ذاته، وذلك أن الخطاب الديني لا يطرح أفكاره تلك بوصفها اتجاهات، وإنما يجزم أن أطروحاته هي الإسلام. «إن الإسلام يتسامح في أن يتلقى المسلم عن غير المسلم، أو عن غير التقى من المسلمين، في علم الكيمياء البحثة أو الطبيعة أو الفلك أو الطب أو الصناعة أو الزراعة أو الأعمال الإدارية والكتابية وأمثالها ... ولكن لا يتسامح في أن يتلقى أصول عقيبته ولا مقدماته

(٢٨) سيد قطب: معالم في الطريق، من ١٢٧ - ١٢٩.

تصوره ولا تفسير قرائه وحديثه وسيرة نبيه، ولا منهج تاريخه وتفسير نشاطه، ولا مذهب مجتمعه، ولا نظام حكمه ولا منهج سياسته، ولا موجبات فنه وأدبه وتعبيره... إلخ من مصادر غير إسلامية، ولا أن يتلقى من غير مسلم يثق في دينه وتفوه في شيء من هذا كله»<sup>(٣٩)</sup>. وإذا كان كل ما هو مادي لا جنس له ولا وطن، فإن كل ما سوى ذلك يدخل مباشرة في مجال العقائد والتصورات التي يجب أن تؤخذ عن الله «هذا هو الإسلام... هذا هو وحده» وكما أن الله لا يغفر أن يشرك به : فكذلك هو لا يقبل منهاجاً مع منهجه.. هذه كذلك سواء بسواء لأن هذه تلك على وجه اليقين<sup>(٤٠)</sup> ولا غرابة بعد هذا كله أن نجد هذه الأطروحات كلها في خطاب الشباب مطروحة بنفس الدرجة من اليقين والجسم والقطع، وهذا واضح في البيان الذي أصدرته حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين المحتلة، يهمنا منه هنا هذه الفقرة الخاصة بالدولة القومية وكيف أدخلها الاستعمار الأوروبي إلى العالم الإسلامي، بعد أن خلق لنفسه أعواناً من أبناء العالم الإسلامي ذاته.

يقول البيان محملاً جرم الدولة القومية على عاتق أوروبا، وحالطاً بين الأسباب والنتائج في تحليل الواقع: «إن انحدار القوة المدنية العسكرية وجمود الفكر في العالم الإسلامي الذي بدأ بعد القرن السابع عشر الميلادي، وإن كان يعود لأسباب كثيرة تراكمت منذ القرون الهجرية الأولى، هذا الانحدار قابلته الحيوية المتضاعدة لأوروبا، ثم تبلور المشروع الاستعماري الغربي، وفي حين اخترق الاستعمار معظم أنحاء العالم بسهولة نسبية إلا أن الجدار الإسلامي، رغم تراكم الضعف، كان لا يزال صلباً قوياً قادراً على المقاومة لأكثر من قرنين كاملين. ومع تزايد الخلل في ميزان القوى كان لهذا الجدار أن ينهار، إلا أن انهياره لم يتم إلا عبر عملية غاية في التعقيد والشمول. لقد نجح المشروع الاستعماري أولاً في استلال قطاع واسع من نخبة العالم الإسلامي لصالح مرجعيته الثقافية، ثم نجح ثانياً في تمزيق العالم الإسلامي بالقوة، قوة السلاح والجند والاحتلال الدموي، من معارك ساحل عمان إلى ليبيا ومصر وإلى الحرب الأولى، ثم نجح ثالثاً في زراعة دولة الكيان الصهيوني في قلب العرب والإسلام كضمآن لديمومة التجزئة والتبعية والإلحاد والهيمنة»<sup>(٤١)</sup>. تبدو الحركة القومية في هذا الخطاب مؤامرة أوروبية لتمزيق وحدة العالم الإسلامي، وهذه مقدمة - تطرح بوصفها بديهية - لرفض إعلان الدولة الفلسطينية الذي صدر مؤخراً عن المجلس الوطني الفلسطيني.

(٣٩) المرجع السابق، ص. ١٢١ - ١٢٣.

(٤٠) المرجع السابق: ص. ١٤٤، وانتظر أيضاً: ص. ١٥٢.

(٤١) تقللاً عن مجلة «الوحدة الإسلامية»، إيران، العدد رقم: ١٠٧، فبراير ١٩٨٩ م.

وهذه المقدمة البدوية تتبنى في الخطاب الديني العام على أساس أن القومية مقوله علمانية تناقض العقيدة والدين، وأن أوصى «الجنس والأرض واللون واللغة والمصالح المشتركة»، عائق حيوانية سخيفة، وأن الحضارة الإسلامية لم تكن يوماً ما «عربية إنما كانت دائمة إسلامية، ولم تكن يوماً قومية إنما كانت عقديّة»<sup>(٤٢)</sup>. ويمثل هذا التحليل، وينفس لهجة اليقين والجسم والقطع يفسر الخطاب الديني الواقع الدولي الراهن ويرد مشكلات البشرية إلى مخالفة الفطرة والابتعاد عن منهج الله، «لم يكن بد، وقد شرد الإنسان عن ربه ومنهجه وهذا... لم يكن بد وقد رفض الإنسان تكريم ربه له، فاعتبر نفسه حيواناً... وجعل نفسه الله... بل جعل الآلة إليها يحكم فيه بما يريد... وجعل الاقتصاد إليها يحكم فيه بما يريد... لم يكن بد وقد جعل الإنسان من المرأة حيواناً لطيفاً - كما أن الرجل حيوان خشن - غاية الالتقاء بينهما اللذة، وغاية الاتصال بينهما المتع... لم يكن بد وقد عطل الإنسان خصائصه الإنسانية ليحصر طاقته في الانتاج المادي... لم يكن بد وقد أقام الإنسان نظامه على الريا ... وفي النهاية لم يكن بد وقد اتّخذ الإنسان له آلهة من دون الله، فاتّخذ من المال إليها، ومن المُشرعين إليها، ومن المادة إليها، ومن الانتاج إليها، ومن الأرض إليها، ومن الجنس إليها، ومن الهوى إليها، ومن المُشرعين آلهة يغتصبون اختصاص الله في التشريع والعبادة، فيغتصبون بذلك حق الألوهية على عباد الله ... لم يكن بد وقد فعل الإنسان هذا كله بنفسه أن تحل به عقوبة الفطرة، وأن يؤدي ضرورة المخالفة عن ندائها العميق، وأن يؤديها فادحة قاصمة مدمرة، وقد كان - ... - وكتب على البشرية كلها أن تؤدي الضرورة فادحة صارمة ثقيلة: حرباً رهيبة ضحاياها بالملايين قتلى وجرحى ومشوهون ومعتوهون ومعذبون وأزمات تلو أزمات»<sup>(٤٣)</sup> بمثل هذا الجسم واليقين والقطع تطرح المشكلات وتقترح الحلول، ولا مجال بعد ذلك للخلاف إلا إذا كان في الجزئيات والتفاصيل. والأخطر من ذلك أن يتم تقديم هذا كله على أنه «الإسلام» الحقيقي.

### أهمّ أثار البهـث التاريـخـيـ

تبعد هذه الآلية واضحة وضوحاً ساطعاً في كل جوانب الخطاب الديني، فضلاً عن منطلقاته الأساسية. تبدو واضحة كما سبقت الإشارة في هم التطابق بين المعنى الإنساني - الاجتهداد الفكري - الآتي، وبين النصوص الأصلية والتي تنتهي من حيث لفتها

(٤٢) سيد قطب: معالم في الطريق، ص ٥٢، ٥٣.

(٤٣) المرجع السابق، ص ١١٨ - ١٢٠، انظر أيضاً من ١٦٠.

على الأقل إلى الماضي، وهو وهم يؤدي إلى مشكلات خطيرة على المستوى العقidi، لا ينتبه لها الخطاب الديني. يؤدي التوحيد بين الفكر والدين إلى التوحيد مباشرة بين الإنساني والإلهي، وإضفاء قداسة على الإنساني والزمانى، ولعل هذا يفسر لنا تردد كثير من الكتاب فى تفضلها كثير من آراء علماء الدين ، بل والتستر أحياناً على هذه الآراء وتبريرها. (٤٤) وإذا كانت فى مجال تحليل النصوص الأدبية – وهى نتاج عقل بشري مثناً – لا نزعم تطابق التفسير مع النص أو مع قصد كاتبه، فإن الخطاب الدينى لا يكتفى بإهادار البعد التاريخي الذى يفصله عن زمان النص، بل يزعم لنفسه قدرة على الوصول إلى القصد الإلهي.

وبالدرجة نفسها من الواضح يبدو إهادار البعد التاريخي فى تصوّر التطابق بين مشكلات الحاضر وهمومه وبين مشكلات الماضي وهمومه، وافتراض إمكانية ملاحة حلول الماضي للتطبيق على الحاضر. ويكون الاستناد إلى سلطة السلف والترااث، واعتماد نصوصهم بوصفها نصوصاً أولية تتّمنى ذات قداسة النصوص الأولية، تكثيفاً لآلية إهادار البعد التاريخي، وكلتا الآليتين تساهمن في تعميق اغتراب الإنسان والتستر على مشكلات الواقع الفعلية في الخطاب الديني. ومن هذه الزاوية تلمع التفاعل بين هذه الآلية وبين الآلية الثانية: «رد الظواهر إلى مبدأ واحد»، خاصة فيما يرتبط بتفسير الظواهر الاجتماعية. إن رد كل أزمة من أزمات الواقع في المجتمعات الإسلامية – بل وكل أزمات البشرية – إلى «البعد عن منهج الله» هو في الحقيقة عجز عن التعامل مع الحقائق التاريخية، وإنقاذهما في دائرة المطلق والغيبى، والنتيجة الحتمية لمثل هذا المنهج تأبى الواقع وتعميق اغتراب الإنسان فيه. والوقوف جنباً إلى جنب مع التخلف ضد كل قوى التقدم، تتقاضاً مع ظاهر الخطاب الذي يبدو ساعياً للإصلاح والتغيير، منادياً بالتقدم والتطور.

ولعله يكفي هنا الكشف عن توظيف هذه الآلية في استخدام الخطاب الديني لمصطلح «الجاهلية»، ما دمنا سنعاود الكشف عن توظيفها – وتوظيف غيرها من الآليات – في سياق تحليتنا بالمنطلقات الفكرية، ومن البداية لا يجب الخلط بين الجهل – بمعنى انعدام العلم والمعرفة في لفتنا المعاصرة – وبين الجهل المناقض للحلم في اللغة العربية قبل الإسلام.

الجهل في لغة ما قبل الإسلام يعني الخضوع لسيطرة الانفعال، والاستسلام لقرة

(٤٤) يبدو هذا واضحاً في التعليقات التي نشرت في الصحف على أحاديث الشعراوي في الثنيفين، سراً، في الحديث الذي سبقت الإشارة إليه عن موقفه من حرب عام ١٩٦٧، أو في الفتوى التي يتلوها ياذاعاتها على الناس في شتون الطلب والعلاج ونقل الأعضاء. انظر على سبيل المثال: صلاح منتصر في عموده اليومي بجريدة الاهرام « مجرد رأى » بتاريخ ١٢ و ١٤ / ٢ / ١٩٨٩.

العاطفة، دون الاحتکام إلى رزانة العقل وقوه المنطق، وهكذا نفهم افتخار بعض شعراء هذا العصر بالقدرة على مقابلة الجهل بهذا المعنى بمثله، وذلك كقول بعضهم:

فنجهل فوق جهل الجاهلينا  
ألا لا يجهل أحد علينا  
وقول الآخر:

أحلامنا تزن الجبال رزانة  
وتخيالتنا جنًا إذا ما نجهل

فالجهل هنا ينصب على السلوك المنافي للعقل والمنطق، وهو - كما يفهم من سياق الاستخدام في شعر ما قبل الإسلام - العوان الذى لا سبب له ولا مبرر من جهة العقل والمنطق، إنه فى التأويل الاجتماعى للفة الاستناد إلى مبدأ القوة والقهر فى العلاقات بين القبائل من جهة وبين الأفراد والجماعات (بطون القبيلة) داخل القبيلة من جهة أخرى، إنه المبدأ الذى صاغه زهير بن أبي سلمى الشاعر فى قوله:

ومن لم يذُد عن حوضه بسلامه  
يئدم ، ومن لا يظلم الناس يظلم

ولاشك أن العلاقات الاجتماعية القائمة على الظلم/ الجهل كانت من أهم أسباب التخلف العام فى ذلك الواقع، وكان من أخطر ما جاء به الإسلام لتطوير هذا الواقع مبدأ الاحتکام إلى «العقل» ونفى الظلم والجهل، ويمكن استناداً إلى هذه الحقيقة فهم كل ما جاءت به النصوص الدينية الأولية من تنديد بـ«حكم الجاهلية» بوصفه دعوة لتحكيم العقل والمنطق، وهو فهم يتعارض تعارضاً جذرياً مع فهم الخطاب الديني، إن النصوص تخاطب فى الأصل والأساس واقعاً تاريخياً محدداً، تتحدد من خلاله - وعبر لغته بكل اجتماعيةها - دلالتها، لكن هذه الدلالة قابلة دائماً للانفتاح والاتساع شريطة عدم الإخلال أو التناقض، مع الدلالة الأصلية، وهكذا نجد بين المعنى التاريخي لمصطلح «الجاهلية» وبين معنى «الجهل» فى استخدامنا المعاصر وشائع، فعدم العلم وانتفاء المعرفة ركيزة أساسية للخضوع لسيطرة الانفعال والاستسلام لقوة العاطفة، أو لنقل لـ«التعصب».

تحولت كلمة «الجاهلية» فى لغة ما بعد الإسلام لتكون مصطلحاً دالاً على مرحلة

تاريجية في تطور المجتمع العربي، هي مرحلة ما قبل الإسلام، وإذا كان الإسلام يمثل الموقف التقىضي فمعنى ذلك أنه يمثل جوهرياً موقف الاحتكام إلى العقل والمنطق حتى في فهم نصوصه ذاتها، لكن الخطاب الديني - مستخدماً آلية إهادار البعد التاريخي - يرفض كل ذلك في سبيل إيديولوجيته الخاصة، فالجاهلية طبقاً لتعريفه هي الاعتداء على سلطان الله والاحتكام إلى العقل «هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية وهي الحاكمة، إنها تستند الحاكمة إلى البشر... في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأشخاص بمعزل عن منهج الله للحياة». (٤٥) وبناء على هذا التعريف لا يعبر المصطلح عن مرحلة تاريخية انقضت ومضت، ولكنه يعبر عن حالة أو موقف فكري قابل للتكرار «كما انحرف المجتمع عن نهج الإسلام في الماضي والحاضر والمستقبل على السواء». (٤٦) وهذا التعريف فيما يزعم الخطاب الديني هو التعريف الموضوعي، وفي إطاره تدخل «جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلًا» (٤٧) ولا يستثنى من ذلك المجتمعات الإسلامية، أو التي تسمى كذلك « فهي - وإن لم تعتقد بالألوهية أحد إلا الله - تعطى أخص خصائص الألوهية لغير الله، فتدين بحاكمية غير الله ». (٤٨).

الجاهلية إذن تقىض الحاكمة، وهي الخضوع لحكم البشر في مقابل الخضوع لحكم الله، ودغم أن الحاكمة تعنى في التحليل النهائي الاحتكام إلى النصوص الدينية، فإن هذه النصوص لا تستغني عن البشر في فهمها وتلقيها، أى أنها لا تتصح بذاتها عن معناها ودلائلها، إنما ينطلق بها الرجال كما قال الإمام على بن أبي طالب. وطبقاً للخطاب الديني - كما سبقت الإشارة - فالسلطة الوحيدة القادرة على القيام بهذه المهمة بموضوعية مطلقة - بعيداً عن الأهواء والتحيزات الإيديولوجية - هي السلطة التي يمثلها رجال الدين، أى أن الحاكمة الإلهية تنتهي في الحقيقة إلى حاكمية رجال الدين، وهم ليسوا في النهاية سوى بشر لهم تحيزاتهم وأهوافهم الإيديولوجية، لكن الخطاب الديني يغفل من هذه النتيجة المنطقية، ولا نقول الاستنتاج، ويلجا إلى التعميمية الإيديولوجية التي تحل هذا التناقض، يقول : «ومملكة الله في الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمة في الأرض رجال بأعيانهم - هم رجال الدين - كما كان الأمر في سلطان الكنيسة، ولا رجال ينطقون باسم الآلهة، كما كان الحال فيما يعرف

(٤٥) سيد قطب: معالم في الطريق، ص.٨.

(٤٦) المرجع السابق، ص.١٦٧.

(٤٧) المرجع السابق، ص.٨٩.

(٤٨) المرجع السابق، ص.٩١.

باسم الشيوراطية أو الحكم الإلهي المقدس، ولكنها تقوم بأن تكون شريعة الله هي الحاكمة وأن يكون مرد الأمر إلى الله وفق ما قوله من شريعة مبينة.<sup>(٤٩)</sup>

ولا يقف إهاراً بعد التاريخي وتجاهله عند وهم التطابق بين الماضي والحاضر، بل يتتجاوز ذلك إلى فهم حركة الإسلام في مرحلة النشأة في الواقع المجتمع العربي. ولا تزيد أن ندخل هنا في تحليل جدلية العلاقة بين الإسلام والواقع منذ اللحظة الأولى لنزول الوحي، فالخطاب الديني يبنو مدركاً لبعض أبعاد هذه العلاقة حين يريد إثبات واقعية الإسلام، أو مراعاته التدرج في الإصلاح والتغيير. ولكنه يتتجاهل كل ذلك حين يتحدث عن علاقة المسلمين الأوائل بواقع مجتمعهم، فيتطابق تصوره للمسلمين في عصر الوحي مع تلك الصورة «الفانتازية» التي تعرضها المسلسلات الدينية التليفزيونية، حيث يتمايزون عن معاصرיהם في كل شيء تقريباً، في الأزياء والحركات والإيماءات وفي كثير من خصائص لغتهم وطريقة نطقهم لها. إن الإسلام فيما يتصور الخطاب الديني خل عن المسلم كل ما يربطه بواقعه «لقد كان الرجل حين يدخل في الإسلام يخل على عتبته كل ماضيه في الجاهلية. كان يشعر في اللحظة التي يجيء فيها إلى الإسلام أنه يبدأ عهداً جديداً، منفصلًا كل الانفصال عن حياته التي عاشها في الجاهلية... ... كانت هناك عزلة شعورية كاملة بين ماضي المسلم في جاهليته وحاضره في إسلامه، تنشأ عنها عزلة كاملة في صلاته بالمجتمع الجاهلي من حوله وروابطه الاجتماعية فهو قد انفصل نهائياً عن بيئته الجاهلية، واتصل نهائياً ببيئته الإسلامية حتى ولو كان يأخذ من بعض المشركين ويعطي في عالم التجارة والتعامل اليومي، فالعزلة الشعورية شيء والتعامل اليومي شيء آخر»<sup>(٥٠)</sup>.

ومن الطبيعي في مثل هذا التصور أن يرتبط بالدعوة إلى الانفصال عن الواقع واعتزاله والاستعلاء عليه، «ليست مهمتنا أن نصطلح مع الواقع هذا المجتمع الجاهلي ولا أن ندين له بالولاء، فهو بهذه الصفة - صفة الجاهلية - غير قابل لأن نتصالح معه. إن مهمتنا أن نغير من أنفسنا أولاً لنغير هذا المجتمع أخيراً ... إن أولى الخطوات في طريقنا هي أن نستعلى على هذا المجتمع الجاهلي وقيمه وتصوراته، وألا نعتزل نحن عن قيمنا وتصوراتنا قليلاً أو كثيراً للتلقى معه في منتصف الطريق. كلا إلينا وإياه على مفرق الطريق، وحين نسأره خطوة واحدة فإننا نفقد المنهج كله ونفقد الطريق»<sup>(٥١)</sup> من هذا النبع يمتح خطاب

(٤٩) السابق نفسه، ص ٦٠.

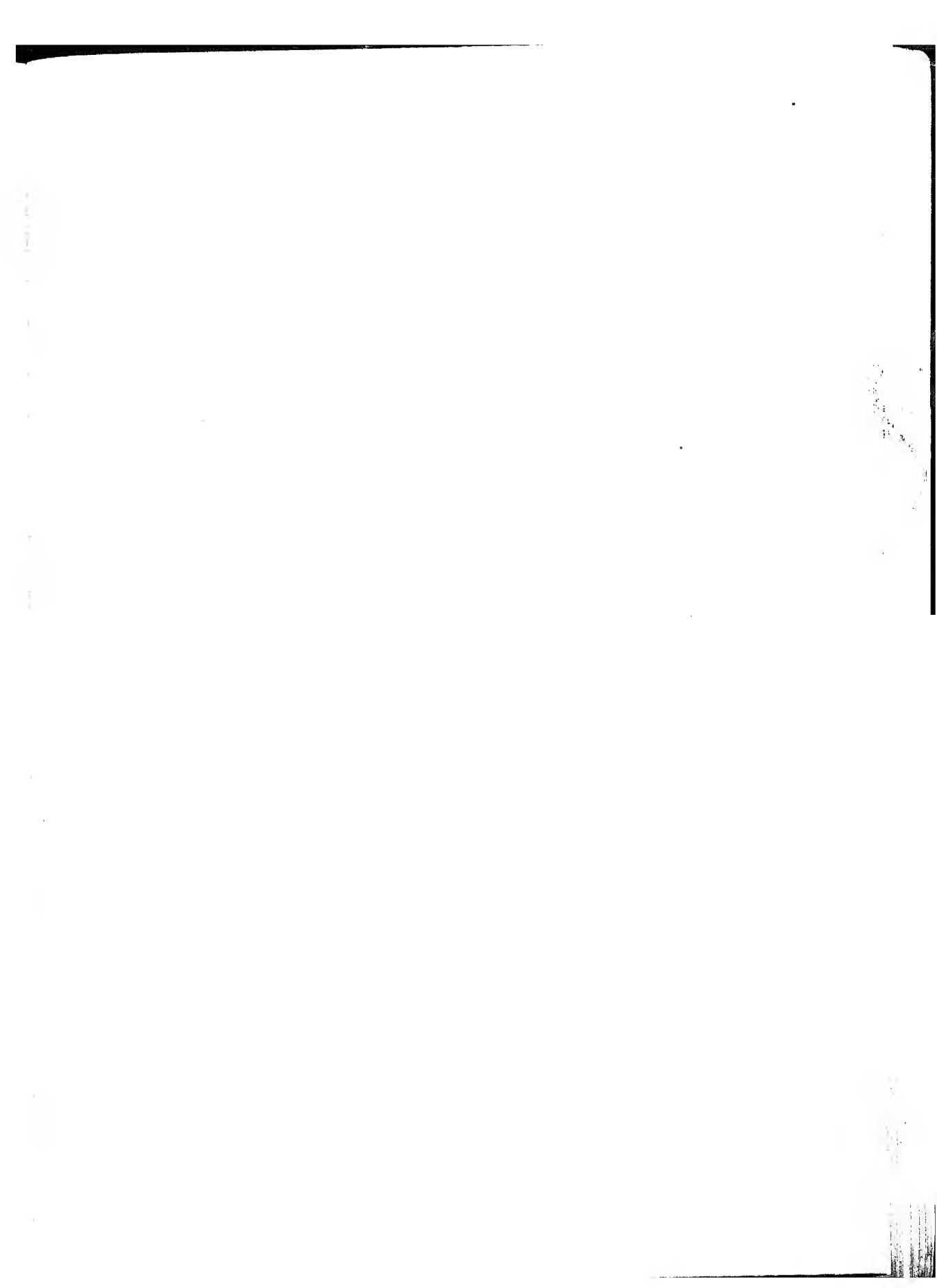
(٥٠) السابق نفسه، ص ٢٢ - ١٦.

(٥١) السابق نفسه، ص ١٩، وانظر أيضاً ص ١٦١ - ١٦٤.

الجماعات الإسلامية، ويتشكل سلوك أفرادها، وهكذا يعيش المسلم - بفعل هذا الخطاب - خارج التاريخ. وكما أن المسلم يستحيل أن يتصالح مع واقعه إلا بعد تغييره، كذلك الإسلام يستحيل أن يتصالح مع أي نمط من أنماط الفكر، أو أي تصور من التصورات الوضعية أيًّا كان، «فنظرة الإسلام واضحة في أن الحق لا يتعدد، وأن ما عدا هذا فهو الضلال، وهو غير قابلين للتلبس والامتزاج، وأنه إما حكم الله وما حكم الجاهلية... لم يجيء الإسلام إذن ليربت على شهوات الناس المثلثة في تصوراتهم وأنظمتهم وأوضاعهم وعاداتهم وتقاليدهم سواء منها ما عاصر الإسلام، أو ما تخوض البشرية فيه الآن، في الشرق أو الغرب سواء، إنما جاء ليلغى هذا كله، وينسخه نسخاً، ويقيم الحياة البشرية على أساسه». (٥٢) وهذا تتبدد واقعية الإسلام كما يطرحها الخطاب الديني ذاته، تاهيك بالعلاقة الجدلية التي يكشف عنها التاريخ بين الإسلام والواقع منذ اللحظة الأولى لنزول الوحي، وينتهي الخطاب الديني بعزل الإسلام عن الواقع والتاريخ معاً، مع أن الوحي - ومن ثم الإسلام - واقعة تاريخية.

---

(٥٢) السابق نفسه، ص ١٥٠ - ١٥١.



## ثانياً، المنطلقات الفكرية

### الحاكمية

كانت دعوة الإسلام في جوهرها دعوة لتأسيس العقل في مجال الفكر، والعدل في مجال السلوك الاجتماعي، وذلك بوصفهما نقىضين للجهل والظلم، وهو ركيزتا الواقع في المجتمع العربي الذي خاطبه الوحي أولأ، كما سبقت الإشارة. وقد ظل الخطاب الديني في تاريخ الثقافة الإسلامية - بتياراته واتجاهاته المختلفة - حريصاً على نفي أي تعارض يمكن أن ينشأ - بحكم حركة الواقع المستتر وثبات النصوص - بين الوحي والعقل. واتفق الجميع تقريباً على أن النقل إنما يثبت بالعقل، والعكس ليس صحيحاً، العقل هو الأساس في تقبل الوحي، ثم كان الخلاف فيما بعد ذلك: هل يستقبل العقل بعد أن قام بيده في إثبات النقل، أم يظل يمارس فاعليته في فهم النصوص وتتأويلها، لكن هذا الخلاف ظلل خلافاً نظرياً واستمر الخطاب الديني يحرض على إثبات «موافقة صريح العقول لصحيح المنقل» كما عنون ابن تيمية أحد كتبه الهامة، وهو الفقيه السنّي الأصولي المحافظ. وقد ساهم علماء أصول الدين والفقه في تأسيس مجموعة من المبادئ المهمة - كالقياس ومراعاة المقاصد والمصالح المرسلة - في مجال فعالية العقل الإنساني في فهم النصوص وتتأويلها، وظللت الثقافة العربية الإسلامية حية نشطة طالما ظل تأسيس العقل شاغلاً الأساسية، وطالما ظلت قائمة على «التعددية» و«حرية الفكر» وهو مالم يستمر طويلاً بحكم عوامل اجتماعية سياسية سنشير إلى بعضها في سياق تحليلنا.

وتعد أولى محاولات إلغاء العقل لحساب النص إلى حداثة رفع المصاحف على أسته السيوف، والدعاء إلى «تحكيم كتاب الله» من جانب الأمويين في موقعة «صفين»، ولا خلاف على أنها كانت «حيلة» إيديولوجية استطاعت أن تخترق باسم النص مغوف قوات الخصوم وأن توقع بينهم خلافاً أنهى الصراع لصالح الأمويين. إن حيلة التحكيم تكشف عن محتواها الإيديولوجي حين تدرك أنها نقلت الصراع من مجاله الخاص السياسي الاجتماعي إلى مجال آخر هو مجال الدين والنصوص. وقد أدرك الإمام على ذلك وكان قوله لرجاله : «عباد الله امضوا على حكم وصدقكم قتال عدوكم، فإن معاوية وعمرو بن العاص (ونذكر أسماء أخرى) ليسوا ب أصحاب بين ولا قرآن، أنا أعرف بهم منكم، قد صحبتهم أطفالاً، وصحبتهم رجالاً، فكانوا شر أطفال وشر الرجال، ويحكم إنهم ما رفعوها... لكم إلا خديعة ودهناً ومكيدة». (٥٢) وحين يتحول الصراع الاجتماعي السياسي من مجال الواقع إلى مجال النصوص، يتحول العقل إلى تابع للنص، وتتحدد كل مهمته في استثمار النص لتبرير الواقع إيديولوجياً، وينتهي ذلك إلى تأييد هذا الواقع من جانب مفكري السلطة والمعارضة على السواء، طالما تحول الصراع إلى جدل ديني حول تأويل النصوص. وبإضافة إلى ذلك يؤدي تحكيم النصوص، في مجال الصراع الاجتماعي والسياسي إلى «الشمولية» في فعالية النصوص، حتى وصلت إلى حد الهيمنة في الخطاب الديني المتأخر، كما يبيو في مبدأ «الحاكمية» في الخطاب الديني المعاصر.

وإذا كان مبدأ تحكيم النصوص يؤدي إلى القضاء على استقلال العقل بتحويله إلى تابع يقتات بالنصوص ويلوذ بها ويختمن، فإن هذا ما حدث في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، بشكل تدريجي حتى تم القضاء على الاعتزاز بعد عصر المؤمن، وتم بالمثل حصار العقل الفلسفى في دوائر ضيقة، ثم جاء أبو حامد الغزالى ووجه للعقل الضربة القاضية. وليس من الغريب أن يكون العصر الذى شهد خطاب الغزالى وأنصت إليه هو عصر الانهيار السياسى والتفكك الاجتماعى وسيطرة «العسكر» على شئون الدولة، وهو العصر الذى انتهى بسقوط بغداد والقضاء على الشكل الرمزي الأخير للدولة الإسلامية.

كانت ضربة الغزالى للعقل، كما سبق الإشارة، من زاوية تفكير العلاقة  
بين الأسباب والنتائج، أو بين العلل ومعلولاتها، وانتهى الأمر إلى حد  
استبعاد المسلمين من جانب الفقهاء - بعد حوالى قرن من وفاة

(٥٢) محمد بن جرير الطبرى : تاريخ الرسل والملوك، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٧٩م، الجزء الخامس، ص ٤٨ - ٤٩.

الفزالي - على كل من يتعاطى الفلسفة تعلمأً أو تعليمأً، لأن الفلسفة «أس السفة والانحلال، مادة الحيرة والضلال، ومثار الرذيلة والزنقة». ومن تفلسف عميت عينه عن محاسن الشريعة المطهرة المoidة بالحجج الظاهرية والبراهمين الباهرة، ومن تلبس بها تعلمأً وتعلمأً قارئه الخذلان والمرمان، واستحوذ عليه الشيطان ... فـالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المشائيم، ويخرجهم عن المدارس ويبعدهم، ويعاقب على الاشتغال بهنـهم، ويعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلسفة على السيف أو الإسلام، لتخمد نارهم، وتمحي آثارها وأثارهم» (٤٤).

وهكذا ينتهي الخطاب السلفي إلى التعارض مع الإسلام حين يتعارض مع أهم أساسياته «العقل»، ويتصور أنه بذلك يؤسس «النقل»، والواقع أنه ينفي أساسه المعرفي، إن العودة إلى الإسلام لا تتم إلا بإعادة تأسيس العقل في الفكر والثقافة، وذلك على خلاف ما يدعو إليه الخطاب الديني المعاصـر من تحكـيم النصوص، مردداً أصـداء نداء أسـلافـه الأمـيين الذي أدى إلى نتائجه المنطقـية في الواقع الإسلامي.

وإذا كانت النهضة الأوروبية الحديثة قامت على أساس تحرير العقل من سلطة الاحتكام إلى النصوص التي تحكر الكنيسة تأويلـها وفهمـها، فقد كان من الطبيعي أن تجد في عقلانية الثقافة الإسلامية - وهي العقلانية التي حوصلـت حتى تم القضاء عليها - سندـاً لتوجهـاتها. ولعل هذا يفسـرـ لنا أن مفهـومـ «الجاهـلـيةـ» في الخطـابـ الـديـنـيـ المـعاـصـرـ يـمـتدـ ليـشـملـ كلـ اـتجـاهـاتـ التـفـكـيرـ العـقـلـيـ فيـ الثـقـافـةـ الـعـرـبـيـةـ الـإـسـلـامـيـةـ أوـ فيـ ثـقـافـةـ أـورـوـبـيـاـ عـلـىـ السـوـاءـ. وـقدـ مـرـ بـنـاـ كـثـيرـ مـنـ الـاستـشـهـادـاتـ التـيـ تـهـاجـمـ الشـيـطـانـ الـأـورـوـبـيـ، وـتـرـىـ فـيـ كـلـ نـتـاجـ الـفـكـرـ الـإـسـلـامـيـ بـعـدـ عـصـرـ الـوـحـيـ «الـنـبـيـ الصـافـيـ» انـحرـافـاـ عـنـ الـإـسـلـامـ. وـإـذـاـ كـانـ أـبـوـ الـأـعـلـىـ الـمـوـدـوـيـ -ـ أحـدـ مـصـاصـيـرـ قـطـبـ الـهـامـةـ -ـ يـجـمـعـ «الـجـاهـلـيـةـ» فـيـ ثـلـاثـةـ اـتـجـاهـاتـ:ـ هـيـ الإـلـاحـادـ،ـ وـالـشـرـكـ،ـ أوـ الـوـثـنـيـةـ بـكـافـةـ أـشـكـالـهـاـ الـقـدـيمـةـ وـالـحـدـيـثـةـ،ـ وـالـنـزـعـةـ الـصـوـفـيـةـ الـعـرـفـانـيـةـ،ـ فـإـنـهـ يـرىـ أـنـ هـذـهـ اـتـجـاهـاتـ الـثـلـاثـةـ قدـ تـسـلـلتـ إـلـىـ الـوـاقـعـ الـإـسـلـامـيـ -ـ مـتـسـتـرـةـ بـعـيـاـةـ الـإـسـلـامـ -ـ بـعـدـ عـصـرـ الـخـلـفـاءـ الـرـاشـدـيـنـ مـيـاـشـرـةـ،ـ وـيـدـأـتـ تـبـثـ سـمـومـهـاـ فـيـ ثـقـافـتـهـ.ـ وـإـنـتـهـيـ الـأـمـرـ -ـ فـيـهـ يـرـىـ الـمـوـدـوـيـ -ـ إـلـىـ تـدـقـ خـلـيـطـ مـنـ الـفـلـسـفـةـ وـالـأـدـبـ وـالـعـلـمـوـنـ مـنـ الـيـونـانـ وـالـإـبـرـاهـيـمـيـنـ وـالـهـنـودـ فـيـ الـتـرـبـةـ الـإـسـلـامـيـةـ.

(٤٤) فتاوى ابن الصلاح، ص ٣٥ - ٣٦، نقلـاً عن مصطفـى عبدـ الرازـقـ: تمهـيدـ لـتـارـيخـ الـفـلـسـفـةـ الـإـسـلـامـيـةـ، مـكـتبـةـ الـنـهـضـةـ الـمـصـرـيـةـ، طـ٢ـ، ١٩٦٦ـ، صـ ٨٥ـ ٨٦ـ.

وبذلك بدأ الخلاف النظري بين المسلمين، بدأت عقائد المعتزلة والنزعات الشكية والإلحادية، وقبل ذلك أو على رأسه بدأ الاتجاه إلى الفرق والخلاف في مجال العقائد، وأدى إلى وجود فرق واتجاهات جديدة، وبالإضافة إلى ذلك وجدت فنون الرقص والموسيقى والرسم - وهي فنون غير إسلامية - تشجيعاً من أولئك الذين كان محظياً عليهم أن يقتربوا هذه الفنون (القيحة)»<sup>(٥٥)</sup>.

هذا الهجوم على التفكير العقلى ورفض الخلاف والتعددية، قديماً وحديثاً، يمثل أساساً من الأساسى التي يقوم عليها مفهوم «الحاكمية». والأساس الثانى، والأخطر، هو وضع «الإنسانى» مقابل «الإلهى»، والمقارنة الدائمة بين المنهج الإلهى ومناهج البشر، ومن الطبيعى أن تؤدى المقارنة إلى عدمية الجهود الإنسانية : «إن تجارب البشر كلها تدور فى حلقة مفرغة وداخل هذه الحلقة لا تتعداها - حلقة التصور البشري والتجربة البشرية والخبرة البشرية المشوبة بالجهل والتقصى والضعف والهوى - فـى حين يحتاج الخلاص إلى الخروج من هذه الحلقة المفرغة، ويدع تجربة أصلية، تقوم على قاعدة مختلفة كل الخلاف : قاعدة المنهج الريانى الصادر من علم (بدل الجهل)، وكمال (بدل النقص)، وقدرة (بدل الضعف)، وحكمة (بدل الهوى)... القائم على أساس : إخراج البشر من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده بـين سواه». (٦٣) ومثل هذا الفصل الكامل بين الإلهى والإنسانى يتجاهل حقيقة هامة ثابتة فى طبيعة الوحي الإلهى ذاته بوصفه «تنزيلاً»، أى بوصفه حلقة وصل وخطاباً يتواصل به الإلهى والإنسانى، وبعبارة أخرى : إذا كان الخطاب الإلهى - المتضمن لمنهجه - يتسلل بلغة الإنسان «تنزيلاً» مع كل علمه وكماله وقدرته وحكمته، فإن العقل الإنساني يتواصل مع الخطاب الإلهى «تأويلاً» بكل جهله ونقصه وضعفه وأهوائه. لكن الخطاب الدينى يتجاهل هذه الحقيقة الكبرى، ويمضى - مقتفياً خطأ سلفه الأشعري، ومكرساً إيديولوجية مشابهة - في نفي الإنسان وتغييريه في الواقع، مفسحاً المجال لتحكم سلطوي من طراز خاص.

ولكى تتعقق الهوة بين الإلهي والإنسانى يتم إعادة صياغة المفاهيم الدينية، ب إعادة تأويلها، لتصب فى إيديولوجية «الحاكمية»، خاصة مفاهيم «ال العبادة» و «الإله» و «الرب» و «الدين»، وهى المفاهيم التى أفرد لها اليهودى رسالة مستقلة، طبعت طبعات عديدة فى، عديد

A Short History of the Islamic Revaivalist Movement in Islam ( tran . ( ))  
by: P. Al - Ash ari, Islamic Publication LTD. Lahore (Pakistan) , 3 Rd Ed,  
1979 , p. 30.

(٥٦) سيد قطب: المستقبل لهذا الدين، سبق ذكره، ص ٨، وانظر أيضاً: هذا الدين، ج ٢، ٢٢ - ٢٣.

من البلاد الإسلامية، كما أنها تعد بمثابة «مانيفستو» بالنسبة للكثير من الجماعات الإسلامية<sup>(٥٧)</sup>. ويکاد قطب أن يكون شارحاً لأفكار المودودي ومفسراً لها، ويکفيانا هنا الوقوف عند شرحه لمفهوم «الإلهية» بوصفه المفهوم المركزي الذي تتمحور عليه المفاهيم الثلاثة الأخرى. يعتبر قطب أن أهم خصائص الإلهية – بل أولى هذه الخصائص – «الحاكمية» أو «حق الحاكمة المطلقة، الذي ينشأ عنه حق التشريع للعباد، وحق وضع المناهج لحياتهم، وحق وضع القيم التي تقوم عليها هذه الحياة... وكل من ادعى لنفسه حق وضع منهج لحياة جماعة من الناس، فقد ادعى حق الإلهية عليهم، بادعائه أكبر خصائص الإلهية، وكل من أقره منهم على هذا الادعاء فقد اتخذ إليها من دون الله، بالاعتراف له باكبر خصائص الإلهية<sup>(٥٨)</sup>، والمنهج الإسلامي على ذلك هو المنهج الذي «يقوم على إفراد الله وحده بالإلهية – متمثلة في الحاكمة – وينظم الحياة الواقعية بكل تفصيلاتها اليومية»<sup>(٥٩)</sup>. وعدم الخضوع للحاكمية بوصفها أكبر خصائص الإلهية يعني التمرد على عبودية الإنسان لله، ولكنه تمرد يفضي به إلى الواقع في عبودية البشر، وهي العبودية الكبرى في نظر الإسلام فيما يرى قطب، موحداً بذلك بين تأويله – وتأويل المودودي – وبين الإسلام<sup>(٦٠)</sup>. إن الإسلام جاء في نظر الخطاب الديني ليحرر الإنسان، لكن فهم هذا الخطاب للتحرر الذي جاء به الإسلام يتم احتزازه في نقل مجال الحاكمة من العقل البشري إلى الوحي الإلهي : «إن إعلان ربوبية الله وحده للعالمين معناها الثورة الشاملة على حاكمة البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها، والتمرد الكامل على كل وضع في أرجاء الأرض، الحكم فيه للبشر بصورة من الصور، أو بتغيير مرادف : الإلهية فيه للبشر في صورة من الصور، ذلك أن الحكم الذي مرد الأمر فيه إلى البشر ومصدر السلطات فيه هم البشر هو تاليه للبشر يجعل بعضهم لبعض أرباباً من دون الله».<sup>(٦١)</sup>

ولذا كان المنهج يرتد في النهاية إلى فهم البشر للوحي وتأويلهم له – كما سبقت الإشارة مراراً – فإن مفهوم الخطاب الديني للتحرر الذي جاء به الإسلام للإنسان يتبدد كاشفاً عن الغطاء الإيديولوجي لمفهوم الحاكمة،

<sup>(٥٧)</sup> المصطلحات الأربع في القرآن، دار التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط٢، ١٩٨٦.

<sup>(٥٨)</sup> هذا الدين، ص ١٥ - ١٦.

<sup>(٥٩)</sup> معالم في الطريق . ص ٨١.

<sup>(٦٠)</sup> المرجع السابق، ص ٦٢.

<sup>(٦١)</sup> السابق نفسه، ص ٥٩.

بكل ما يحياته من إلغاء لفاعلية العقل وتسليم الإنسان - مقيداً - إلى تحكم سلطوى من نمط خاص. لقد جاء الإسلام بعقيدة التوحيد تحريراً للعقل البشري من سلطة الأوهام والأساطير، وتأسيسأ لحريته في ممارسة فعاليته في الفكر والواقع الطبيعي والاجتماعي على السواء، هذا بالإضافة إلى مخاطبة هذه العقيدة - التوحيد - للواقع الاجتماعي ومساهمتها في إعادة صياغة العلاقات بين قبائله المتصارعة، وتأسيس علاقات جديدة جوهرها العدل والمساواة. لكن الخطاب الديني يختزل هذه الحقيقة، ويؤول منطقها..

ويؤيد هذا التأويل المختزل إلى العربي المعاصر للوحى: «لا إله إلا الله كما يدركها العرب العارف بمدلول لغته: لا حاكمة إلا لله، ولا شريعة إلا من الله، لا سلطان لأحد على أحد، لأن السلطان كله لله»<sup>(٦٢)</sup>. إن هذا التوحيد بين الألوهية والحاكمية الشاملة المطلقة في كل شئون الواقع والحياة ينتهي إلى اختزال الإنسان في بُعد «العبودية». ويعتقد الخطاب الديني أن التأكيد على هذا البعد وحده في مسألة علاقة الإنسان بالله هو قمة التحرر التي يمنحها الإسلام للإنسان، والحقيقة أن التركيز على هذا البعد، له مردوده الخطير على مستوى علاقات الأفراد في المؤسسات الاجتماعية المختلفة من جهة، وفي علاقتهم بمعنّى السلطة - آية سلطة على أي مستوى - من جهة أخرى. ويعتمد الخطاب الديني في تكريسه ل العبودية الإنسان على سلطة النصوص الدينية الكثيرة بالطبع دون إدراك أن للنصوص جميعاً - ومنها الدينية - تاريخيتها التي لا تتناقض مع الإيمان بمصدرها الإلهي، فالوحى - كما سبقت الإشارة - واقعة تاريخية، لا مجال لانتزاع لغته من سياق بعدها الاجتماعي، ولأننا ستناقش في الفقرة التالية - بتفصيل كاف - معضلة النص في الخطاب الديني، فعلينا أن نمضى في هذه الفقرة في تحليل ما يرتبط بمفهوم الحاكمة، ولم يبق أمامنا إلا البحث عن الأسباب الحقيقة لسيطرته على الخطاب الديني بدءاً من فترة الستينيات من جهة والكشف عن مردوده في الواقع الاجتماعي السياسي والثقافي الفكرى من جهة أخرى.

بدأ الخطاب الديني التركيز على مفهوم الحاكمة من خلال كتابات سيد قطب مفكر جماعة الإخوان المسلمين، خاصة في فترة الستينيات، وبعد الصدام الكبير الذي وقع بينها وبين السلطة السياسية في منتصف الخمسينيات تقريباً، وهو الصدام الذي أدى إلى حل الجماعة، ومحاكمة أعضائها، حيث تم إعدام عدد من القيادات، وحكم على الأعضاء بالسجن

(٦٢) السابق نفسه، ص ٢٤ - ٢٥.

لدد متفاوتة حسب موقعهم التنظيمي، وإذا كان الإخوان قد أنكروا – ولا يزالون ينكرون – علاقة التنظيم بحادث المنشية، بل يذهب كثير منهم إلى أن الحادث كان «تمثيلية» مدبرة من جانب السلطة السياسية لإيجاد مبرر للقضاء على نشاط الجماعة ومصادر فكرها، فإن نشاط أعضاء الجماعة في الحقيقة لم يتوقف، بل تحول إلى «السرية». وكان سيد قطب من أعضاء الجماعة الذين خاضوا تجربة السجن، لكنه لم يتوقف عن الكتابة، ولعل هذه الفترة هي التي جعلت منه مفكر الجماعة والمعبر عن إيديولوجيتها. لذلك يميل الكثير من الدارسين إلى القول بأن التركيز على مفهوم الحاكمة في كتابات قطب بكل ما ترتب عليه من تكفير للمجتمع، ومحاكمة كل الأنظمة والأنساق الاجتماعية والسياسية والفكريّة في تاريخ البشرية، يمكن تفسيره بالاضطهاد والتغذيب الذي عانى منه الإخوان، ومعهم سيد قطب، في السجون والمعتقلات. إنها إذن عقدة «الاضطهاد» هي التي جمعت بين قطب والمودودي، وجعلت الأول ينقل عن الثاني.<sup>(٦٣)</sup> لكن هذا الرأي في الحقيقة يقدم تبريراً أكثر مما يقدم تفسيراً، خاصة بعد أن كشفنا في كثير مما سبق أن مفهوم الحاكمة محاذٍ للخطاب الديني الذي ساد تاريخ الإسلام الثقافي، وأنه من ثم كامن في بنية هذا الخطاب، يتجلّى حيناً ويختفي حيناً آخر. إن عقدة الاضطهاد قد تصلح لتفسير الظواهر السلوكية عند بعض الشباب الذي حمل أفكار قطب، وتبشر بها داخل السجون، وخرج بعد ذلك يحملها إلى الواقع ولو بالاستشهاد. وإذا جاز لعقدة الاضطهاد أن تفسر تجلّي المفهوم في خطاب قطب، فإنها لا تفسّره في المصدر الذي اعتمد عليه قطب: خطاب المودودي، ويظل السؤال معلقاً ينتظر الإجابة.

\* \* \*

ولعله من المفيد في محاولة الإجابة عن السؤال أن نرصد بعض ملامح التغير في خطاب قطب قبل انضمامه لجماعة الإخوان وبعد انضمامه لها. والقارئ لكتابي «معركة الإسلام والرأسمالية» (١٩٥٠)، و«العدالة الاجتماعية في الإسلام» (١٩٥١) يدرك مدى انشغال الكاتب بقضايا الواقع الملحّة، ومحاولته البحث عن حلول لها في الإسلام، لكنه أيضاً – القارئ – يستطيع بسهولة أن يجد في نفس الكتابين الأصول العامة التي سيطرت على خطاب قطب بعد ذلك: مثل وضع النظام الإسلامي في علاقة تعارض تام مع الثقافة الغربية، ومثل نعي الانفصام الذي وقع في الغرب بين الكنيسة والعلم، والهجوم على ممثلي الدعوة إلى التحرير الفكري والعقلي، خاصة سلامة موسى وطه حسين. لكن الأهم من ذلك أنه يرفض التراث

(٦٣) انظر: حسن حنفي: أثر الإمام الشهيد سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة، سبق ذكره، ص ١٦٩

الفلسفى العقلى فى الثقافة الإسلامية، على أساس أن الإسلام فلسفته الأصلية الكامنة فى أصوله النظرية والقرآن والحديث، وفى سيرة رسوله وسنته العملية. أما فلسفة ابن سينا وابن رشد وأمثالهما من يطلق عليهم فلاسفة الإسلام فليست سوى خللال للفلسفة الإغريقية لا علاقتها لها حقيقة بفلسفة الإسلام. وحينما يقارن بين علماء الأصول والمذاهب الفقهية من حيث موقف كل منها من إشكالية النص وعلاقته بالمصالح المرسلة نجده يقف مع المالكية لأنهم يجمعون بين المصلحة والنص، ويرفضون اجتهداد الطوفى لتقديمه المصالح المرسلة على النص، كما يرفضون موقف الشافعية الذين لا يعتقدونها، لكن هذا الموقف «المعتدل» من علاقة النص والواقع سيتراجع عنه قطب بعد ذلك لحساب مبدأ أثير - ستناقشه فيما بعد - لدى الخطاب الديينى المعاصر بشكل عام هو مبدأ لا اجتهداد مع النص<sup>(٦٤)</sup>.

إذا كانت تلك هي الثوابت فى خطاب قطب، فإن متغيراته تتحدد فى الإلحاد على القضايا الساخنة فى الواقع والتى كانت شاغل كثير من القوى السياسية والاجتماعية، بل كانت شاغل الخطاب المصرى والعربى على مستوى الفكر والأدب، ناهيك بالخطاب السياسى. كانت تلك هي قضايا: الاستعمار والإقطاع والظللم الاجتماعى والسياسى، وكان ثمة وعى بالترابط بين هذه القضايا. يقول قطب: «يدرك الاستعمار أن قيام حكم إسلامى سيرد الدولة إلى العدالة فى الحكم وعدالة فى المال، فيقلم أظافر ديكاتورية الحكم واستبداد المال، والاستعمار يهمه دائمًا أن لا تحكم الشعوب نفسها، لأنه يعز عليه حينئذ إخضاعها، فلابد من طبقة ديكاتورية حاكمة تملك سلطات استبدادية، وتملك ثروة قومية، هذه الطبقة هي التي يستطيع الاستعمار أن يتعامل معها»<sup>(٦٥)</sup> ويتحقق عدالة توزيع الثروة فى الإسلام - فيما يرى قطب - فى مجموعة من الإجراءات التى لا تتعارض مع الحكم الشيعى أو الاشتراكى، بل إن هذه الإجراءات كفيلة أن تقدم للبشرية مجتمعاً من طراز آخر، هو المجتمع الإسلامى، الذى «قد تجد فيه الإنسانية حلمها الذى تحاوله الشيوعية، ولكنها تطمسه بوقوفها عند حدود الطعام والشراب، وتحاول الاشتراكية، ولكن طبيعتها المادية تحرمه الريح والطلقة»<sup>(٦٦)</sup>. وبصرف النظر عن ذلك الفهم السطحي القاصر لكل من الاشتراكية والشيوعية، فإن قطب لا يرى تعارضًا بينهما وبين الإسلام إلا فيما يتصل بالحقيقة فى جانبها الروحى. وهذا قريب إلى حد كبير من طرح الميثاق الوطنى لثورة يوليو للاشتراكية العربية، بل إن الإجراءات التى يطرحها

(٦٤) المرجع السابق، ص ١٩١ - ١٩٧.

(٦٥) معركة الإسلام والرأسمالية. الدار السعودية للنشر والتوزيع ط٤، ١٩٦٩م، ص ١٠١.

(٦٦) المرجع السابق، ص ٦١، وانظر أيضًا: ص ١٠٩.

قطب لتحقيق عدالة الثروة في الإسلام لا تختلف كثيراً عن تلك التي تحققت في مرحلة الستينيات. إن الإسلام - فيما يرى قطب - يضع في يد الدولة سلطات واسعة «لتحدد الملكيات والثروات، ولتأخذ منها ما يلزم لإصلاح المجتمع وتدع ما يضر، ولتحكم في إيجار العقارات، وفي نسب الأجر، ولتؤمن المرافق العامة، وتعنف الاحتكار، ولتحرم الربا والربح الفاحش والاستغلال». هذا الإسلام لا يوافق الطبقات المستقلة ولا يضمن معه المستقلون البقاء».<sup>(٦٧)</sup> ويتجاوز قطب أحياناً هذا الطرح العام ويقدم حلولاً تفصيلية. فحل مشكلة الفلاء مثلاً ميسور: «أن تتحكم الدولة في التصدير والاستيراد، وأن تشتري لحسابها كل المحسولات التي تصدر إلى الخارج وفي أولئك القطن بسعر يجذب الزداج، ثم تبيعها هي لحسابها بالأسعار العالمية، فاما الحصيلة الناشئة عن الفرق، فتساهم بها في تحقيق سعر الواردات حين تباع للمستهلك، وتسد بها الفرق بين ثمن شرائها المرتفع وثمن بيعها المناسب للجماهير».<sup>(٦٨)</sup>

هذا هو الشق الأول الخاص بعدالة المال في الإسلام. أما الشق الثاني الخاص بعدالة الحكم فهو يتحقق بتطبيق مبدأ الشورى بطريقة عصرية، أي بالديمقراطية حيث الشعب هو مصدر السلطات «فالحاكم في الإسلام يتلقى الحكم من مصدر واحد هو إرادة المحكومين، والبيعة الاختيارية هي الطريق الوحيد لتلقى الحكم، والواقع التاريخي قام على هذا المبدأ». ويتحقق البيعة بالانتخاب الحر، ولا تتحقق الحرية الحقيقة إلا بنفي الاستقلال الاقتصادي، وما يترتب عليه من قهر اجتماعي أولاً «كل ما يحتمه الإسلام هو إزالة القيود التي تجعل الانتخاب غير ممثل لحقيقة الرأي في الأمة، فلا يكون الناخب تحت رحمة صاحب الأرض أو صاحب العمل أو صاحب السلطان كما هو واقع الان»<sup>(٦٩)</sup> كيف حدث التحول في «الأولويات» الخطاب الديني عند قطب، وكيف عبر هذا التحول عن عداء واضح لكل إنجازات يولييو - وصل إلى التجهيل والتکفير - وهي الإنجازات التي كانت مطلب ذلك الخطاب؟ ولكن علينا أن نكون على بصيرة من أن التحول كان تحولاً في «الأولويات» لا في المنطلقات، أصبحت الأولوية لقضية العقيدة - ولم تكن بالقطع غائبة - على قضية العدل<sup>(٧٠)</sup> وأصبح الخطاب يتضمن رفضاً قاطعاً لطرح أية اتجاهات تقدم على أساس أنها من قبيل التضليل عن الهدف الأساسي وهو إقرار المجتمعات البشرية بالعقيدة، وأصبح من واجب أصحاب الدعوة الإسلامية أن

(٦٧) السابق نفسه، ص ٤٠٣.

(٦٨) السابق نفسه، ص ١١٦.

(٦٩) السابق نفسه، ص ٧٣.

(٧٠) انظر: معالم في الطريق، صفحات: ٢١، ٢٨، ٢٩ - ٢٢.

يرفضوا السخرية المازلة في ما يسمى الفقه الإسلامي في مجتمع لا يعلن خضوعه لشريعة الله ورفضه لكل شريعة سواها. من واجبهم أن يرفضوا هذه التلهي عن العمل الجاد، التلهي باستنبات البنور في الهواء<sup>(٧١)</sup> وهذه الدعوة في حقيقتها موجهة ضد فريق من علماء الدين - بعضهم كان من الإخوان - تعاونوا مع رجال يولييو، لكن الأهم من ذلك أنها تعتمد على مبدأ «الحاكمية»، فلا اجتهاد ولا تشريع إلا بعد الإقرار به وسيادته بوصفه لب العقيدة وجوهرها. وكما اختفت قضية العدل الاجتماعي، أو تأجل الفصل فيها إلى ما بعد الإقرار بالحاكمية، كان من الطبيعي أن يختفي العدل السياسي نهائياً، فمفهوم الحكم ذاته - كمسبق أن شرحنا - ينفي التعديلية الفكرية والسياسية، ويعدى الديمقراطية: «إن هناك حزباً واحداً لله لا يتعدد وأحزاب أخرى كلها للشيطان والطاغوت»<sup>(٧٢)</sup>.

إن طرح مفهوم الحكمية بهذه الصورة يعكس ظروفاً شبيهة بتلك التي طرح فيها المفهوم أول مرة مع الفارق طبعاً بين الطرفين في الزمان والمكان وتعقد الواقع، ولكن الصراع على سلطة الحكم، ولجوء أحد طرفي الصراع إلى نقله من إطار الصراع الأرضي إلى صراع ديني، يسمح له بتزييف وعي الناس وتخديرها للوصول إلى السلطة. ومن الخطأ البين تصور أن الصراع الذي وقع بين الإخوان وبين الثورة كان صراعاً حول الدين أو العقيدة، بل كان صراعاً حول السلطة السياسية ، أو حول الحكمية بمعنى حكم المجتمع والتحكم في إدارة شئونه. ولم يكن موقف نظام يولييو من الإخوان موقفاً شاذًا يختلف عن موقفه من القرى الوطنية الأخرى التي اختلف معها وقهرها بعنف. إن تحول أولويات الخطاب عند قطب ناتج عن تحقيق نظام يولييو لكل مطالب الخطاب في مرحلة التقائه بالخطاب العام المسيطر لمجمل فصائل الحركة الوطنية، فكان من الطبيعي أن تفسح المجال لأسس هذا الخطاب ومنطلقاته الأساسية - والتي كانت في العمق - لظهور على السطح. ومن اللافت للنظر أن البعد الإيديولوجي لخطاب قطب يكشف عن نفسه في جلاء لا يحتمل اللبس لدى القراءة التي تتجاوز القشرة السطحية دون أن تتعقب في الأغوار البعيدة. وقد من بنا أن رفضه لتطوير الفقه الإسلامي - وهو ما اعتبره بمثابة استنبات للبنور في الهواء - كان رفضاً لتعاون فريق من العلماء مع نظام يولييو. وبإضافة إلى ذلك فإنه يتوجه بخطابه بشكل مباشر إلى الشعارات التي صاغها النظام في مرحلة الستينيات وهي شعارات: الحرية والاشتراكية والوحدة، وياستثناء شعار الحرية يتوجه خطاب قطب لتحطيم هذه الشعارات، نافياً عنها كل مشروعية،

(٧١) المرجع السابق، ص ٤٥.

(٧٢) المرجع السابق، ص ١٣٦.

مادامت لا تتأسس - في رأيه - على العقيدة / الحاكمية، إن الاشتراكية - أو العدالة الاجتماعية - والوحدة - التي تقوم على أساس القومية العربية- إن هي إلا طواغيت أرضية وأصنام جاء الإسلام ليحطّمها. إن مهداً «كان في استطاعته أن يشيرها قومية عربية تستهدف تجميع القبائل العربية التي أكلتها الثارات ومزقتها النزاعات، وتوجيهها وجهة قومية لاستخلاص أرضها المفترضة من الإمبراطوريات المستعمرة، الرومان في الشمال والفرس في الجنوب»<sup>(٧٣)</sup> «وربما قيل أنه كان في استطاعته - محمد صلى الله عليه وسلم - أن يرفعها رأية اجتماعية، وأن يشيرها حرياً على طيبة الأشراف، وأن يطلقها دعوة تستهدف تعديل الأرضاع، ورد أموال الأغنياء على الفقراء»<sup>(٧٤)</sup> ولأنه لم يفعل ذلك، بل أطلقها دعوة للعقيدة، فليس من حق أحد أن يفعل غير ذلك، لأن العالم يعيش في جاهلية كذلك التي جاء الإسلام ليواجهها، بل أسوأ. هذا خطاب موجه لنظام يوليوه في الستينيات ولعبد الناصر تحديداً، وهو النظام الذي استدعيت مقوله «الحاكمية» لمحاربتها.

\* \* \*

ولا نحتاج في خطاب قطب للبحث عن مصدر مفهومه للحاكمية، فأبوا الأعلى المودي حاضر فيه بشكل لا يحتاج لإثبات. ومن المصرين معًا يتلقى خطاب الجماعات الإسلامية، لا من الخارج ولا من غيرهم، كما يوحى بذلك أحياناً ممثلاً الخطاب الرسمي «المعتدل»،<sup>(٧٥)</sup> ومن الطريق أن يسكت الأزهر ورجاله ويلزموا الصمت إزاء «معالم» قطب حين صدر، ثم توالى الردود - بعد سجن المؤلف ومصادرة الكتاب - وتجمعها الدولة في كتاب بعنوان «إخوان الشياطين»، وتركز الردود كلها في تحويل الخارج فكر «المعالم». وقد سبق أن بيننا أن الأميين هم الذين طرحوا مبدأ الاحتکام إلى القرآن حين رفعوا المصاحف على أسنة السيف، وخدعوا جماهير المؤمنين الطيبين الذين أنهكهم القتال، ومن يجرؤ على رفض الاحتکام إلى كتاب الله إلا أن يكون مظلوناً في دينه وعقيدته. وأفاق الجميع والخارج خاصة على حقيقة أن تحکيم القرآن يؤدي بالضرورة إلى تحکيم الرجال، فالقرآن كما شرح لهم الإمام على «إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق، إنما يتكلم به الرجال»<sup>(٧٦)</sup> لذلك فإن مبدأ لا حکم إلا لله الذي

(٧٣) السابق نفسه، ص ٢٣.

(٧٤) السابق نفسه، ص ٢٥.

(٧٥) انظر : يوسف القرضاوى: الصحوة الإسلامية، ص ٥٨. وانظر أيضاً: فهمي هويدى: الدين المتقوص، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط ١، ١٩٨٧م، ص ٢٤٧ - ٢٥٢.

(٧٦) محمد بن جرير الطبرى: تاريخ الرسل والملوك، سبق ذكره، الجزء الخامس، ص ٦٦.

أعلن الخوارج، وبسببه أطلق عليهم اسم «المُحَكَّمة»، كان ردًا على حكم رجال بأعينهم في قضية محددة، هي قضية الخلاف السياسي بين الطرفين المتصارعين. وذلك ينفي عن الخوارج التشويه المتعمد الذي يمارس ضد فكرهم منذ أحقاب بعيدة في كتب الفرق والمقالات، وإن كان لا ينفي عنه مثاليته التي دفعت سلوكهم إلى التطرف في أحيان كثيرة. لقد كانوا على وعي بأن النصوص مجالات فعاليتها الخاصة، وأن ثمة مجالات أخرى لا تتصل بها هذه الفعالية، فقد سألهم ابن عباس «ما نقمت من الحكمين، وقد قال الله عز وجل: (إن يريدنا إصلاحاً يوفق الله ببيئها) فكيف بامة محمد صلى الله عليه وسلم، فقال الخوارج : قلنا: أما ما جعل حكمه إلى الناس، وأقر بالنظر فيه، والإصلاح له، فهو إليهم كما أمر به، وما حكم فامضاه، فليس للعباد أن ينظروا فيه: حكم في الزاني مائة جلد، وفي السارق بقطع يده، فليس للعباد أن ينظروا في هذا». قال ابن عباس: فالله يقول: (يحكم به نوا عدل منكم) فقالوا: أو تجعل الحكم في الصيد، والحديث يكون بين المرأة وزوجها، كالحكم في دماء المسلمين، قالت الخوارج : قلنا له : وهذه الآية بيننا وبينك، أعدل عندك ابن العاص وهو بالأمس يقاتلنا ويسفك دمائنا، فإن كان عدلاً فلسنا بعذول ونحن أهل حرية. وقد حكمتم في أمر الله الرجال، وقد أمضى الله عز وجل حكمه في معاوية وحزبه أن يقتلوه أو يرجعوا، وقبل ذلك ما دعوناهم إلى كتاب الله عز وجل فابوه، ثم كتبتم بينكم وبينه كتاباً، وجعلتم بينكم وبينه المواجهة والاستفاضة، وقد قطع الله عز وجل الاستفاضة والموازنة بين المسلمين وأهل الحرب منذ نزلت براعة إلا من أقر بالجزية»<sup>(٧٧)</sup>. ولم يكن استدعاء مفهوم الحاكمية - بالمعنى الأموى لا الخارجى - في خطاب المودودى إلا في سياق الصراع على السلطة بين المسلمين والهندوس في شبه القارة الهندية عشية الاستقلال. وقد أسمى المستعمر البريطاني دون شك في تعميق الصراع حتى أصبح «انفصال» المسلمين هو الحل الأمثل، وهو حل روجت له الدوائر الاستعمارية منذ منتصف القرن التاسع عشر.<sup>(٧٨)</sup> وقد انقسم المسلمون فيما بينهم، فانحازات الأقلية إلى الحل الديمقراطي، بينما أصرت الأغلبية على «الانفصال». وكان من أهم مبررات الانفصال في الخطاب الدييني الدعوة إلى اعتبار الدين - لا الأرض ولا القومية ولا التاريخ أو الثقافة - أساس أي تجمع بشري. ومادام الإسلام يمثل طريقة في الحياة تغطي جميع المجالات، فمن الضروري أن يكون لمسلمي شبه القارة الهندية وطنهم المستقل حيث يمكن لهم أن ينظموا حياتهم وفقاً لتعاليم الإسلام.

(٧٧) المرجع السابق، نفس الجزء، ص ٦٥.

Afzal, Rafique M. (ed), The case for Pakistan, National comission on historical and cultural Research, Islam abad, Ripon Printing Prees, Lahore, 1979, pp. xi. - xii.

ولذا كان للمودودي بعض العذر في الحكم على مجتمعه بالجاهلية تأسيساً على طبيعة العقائد الهندوسية فإن متابعة قطب له في تجهيل مجتمعه لا تفسير لها إلا في مفهوم الحاكمة ذاته، علينا ألا ننسى أن المودودي - ويتابعه قطب - يحكم على كل المجتمعات والأنظمة التي لا تقر بالحاكمية بأنها مجتمعات وأنظمة جاهلية.

\* \* \*

بقي لنا في هذه الفقرة تحليل النتائج الخطيرة - الاجتماعية السياسية بشكل خاص - التي تترتب على طرح مفهوم الحاكمة، بالإضافة إلى ما يؤدي إليه من إهدار لدور العقل ومصادر الفكر على المستوى العلمي والثقافي، إن هذا المفهوم ينتهي إلى تكريس أشد الأنظمة الاجتماعية والسياسية رجعية وتخلفاً، بل إنه ينقلب على دعاته أنفسهم إذا أتيح له أن يتبنّاه بعض الساسة الانتهازيين كما هو واقع الأمر في كثير من أنظمة الحكم في العالم العربي والإسلامي، وإذا كانت الديكتاتورية هي المظهر السياسي الكاشف عن مدى تدهور الأوضاع في هذا العالم، فإن الخطاب الديني يصب بمفهوم الحاكمة مباشرة في تأييد هذا المظهر، وتأييد كل ما يستر وراءه من أوضاع، وذلك رغم التناقضات التي تطفو على السطح بين الحين والآخر، وهي تناقضات ترتد في تقديرنا إلى تجاوز في السلوك السياسي أكثر من ارتداها إلى خلاف في المنظور الإيديولوجي، كان الخلاف بين الإخوان ونظام يوليوا في السبعينيات - كما رأينا - خلافاً حول الحكم، ولم يكن الإخوان - خلافاً للكثير من القوى السياسية التي اختلفت مع النظام - يقبلون بأقل من سيطرتهم الكاملة - باسم الإسلام وتحقيقاً لحاكمية الله - على شئون المجتمع، كان الانفراد بالحكم إذن هو جوهر الخلاف، وهذا ما يفسر طبيعة الصدام ومداه، هذا بالإضافة إلى أن رجال الحكم في السبعينيات كانوا يدركون خطورة السماح بإثارة الحساسيات الدينية في مجتمع يتضمن أقلية مسيحية لا يستهان بها.

ومع ما أحدثه انقلاب السبعينيات من تغيرات في توجهات النظام السياسي والاجتماعي، حاول أن يضفي على هذه التوجهات طابعاً دينياً يوحى بالحادية سلفه في السبعينيات من جهة، ويستغل عواطف الجماهير لتبرير توجهاته المعاشرة لصالحها من جهة أخرى، لذلك لم يكن غريباً أن ترفع شعارات مثل «دولة العلم والإيمان» و«الرئيس المؤمن»، وأن يسيطر على الخطاب السياسي الاستشهاد بالنصوص الدينية، وأن يشار إلى السلطة باسم «الولاية» استدعاء لآليات اختيار الحاكم في العصور القديمة، عصور الخلافة حتى نهايتها على يد أتاتورك، وأصبح يشار إلى الجماهير باسم «شعبي» وإلى الجنود والطلاب بـ «أبنائي

ويناتي». وحين تظهر بعض آبار البترول في قطعة من أرض الوطن تكون نعمة من الله على الحاكم شخصياً، ومكناً أصبح الوطن بأرضه وناسه وتراثه ملكاً للحاكم، وأصبح كل خلاف في الرأي معه خيانة للوطن، وكل نقاش لسياسته هجوماً على الوطن. ولم يقف الأمر عند هذا الحد من ابتلاء الوطن في شخص الحاكم، بل تخطى ذلك إلى مقاربة تخوم تأثير الحكم ذاته، فهو يعلن في سياق السجال السياسي: «ما يبدل القول لدى»، إن الحكومية واضحة جلية لا ليس فيها ولا غموض، ولا غرابة بعد ذلك كله أن يكون كل خصوم النظام، بل خصوم الحاكم شخصياً فحسب، كفاراً ملحدة، ولو كانوا من المشائخ وأصحاب اللى.

لكن التعارض بين نظام السبعينيات وبين الخطاب الديني وممثليه لم يكتشف إلا في النهاية حين تبين لهم أن الدعم والتآييد الذي شملهم به النظام في بدايته كان دعماً مشروطاً بتآييده ومحاربة خصومه السياسيين والقضاء عليهم إذا أمكن. وقد أصبح معروفاً أن السماح الحكومي للجماعات الإسلامية بممارسة نشاطها، بل وتمويلها مادياً وتدربياً، في الجامعات وخارجها كان مقصداً به تحجيم نشاط القوى السياسية الأخرى، الناصريين والشيوعيين تحديداً، التي كانت تمثل خطراً على توجهات النظام. وحين وصل الصدام إلى منطقة اللاعودة وقع الانفجار الكبير في السادس من أكتوبر، ولكنه صدام يظل - رغم دويه الهائل - صداماً مع شخص الحاكم لا مع نظام الحكم. (٧٩) لقد قدم الخطاب الديني - الذي تمت صياغته في السبعينيات - غطاء إيديولوجيًّا جاهزاً لتحولات السبعينيات وما زال يفعل ذلك، رغم مظاهر التوتر والصدامات الأمنية. إن نظامنا السياسي الراهن يقوم على أساس احتكار سلطة الحكم، وهذا تأويله للحاكمية وفهمه لها، وهو تأويل يختلف عن تأويل الخطاب الديني، ومن هذا الخلاف يقع الصدام، إن الافتراق بين الخطابين السياسي والديني اتفاق جوهري. وأما الخلاف فهو أمر ثانوي، فكلاهما يتأسس على مفهوم واحد.

ولذا كان الخطاب السياسي في مرحلة الثمانينيات قد تغيرت نبرته قليلاً، خاصة في السنواتخمس الأولى، فإن مضمون الخطاب لم يتغير كثيراً. كان تغير النبرة مرهوناً بحالة فقدان التوازن التي أحدثها الصدام السابق، وحين استعاد النظام توازنه، بدأ الخطاب السياسي يعوده دافئه القديم، وانتهت الانفراجة الديمقراطية إلى حاكمية تملك وحدها الحقائق الخافية على القوى السياسية الأخرى كلها، بما فيها تلك التي شارك في المؤسسات التشريعية. إن دعوى احتكار الحقائق، وما يترتب عليها من دعوى احتكار القرار، تمثل

(٧٩) انظر فؤاد زكريا: الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية، سبق ذكره، ص ٧٤.

الأساس النظري لمفهوم الحاكمة الدينى كما شرحت من قبل، ولا يكتفى الخطاب السياسى بهذه الدعوى الخطيرة، بل يقرنها بدعوى لا تقل عنها خطورة من حيث قيام مفهوم الحاكمة عليها، تلك دعوى الصواب الدائم وعدم اقتراف أى خطأ، وتبدي هذه الدعوى واضحة فى تحويل الخطاب السياسى كل أوجه القصور والعجز فى سياساته، بل وكل أزمات الواقع ومشكلاته، على أكتاف المواطن العادى الذى يصفه بأنه قليل الإنتاج، كثير الاستهلاك، كثير التكاثر، عديم الانتقام، وإن يجتمع للنظام السياسى العلم التام والقدرة الشاملة والكمال الذى لا يحتمل الخطأ، فى حين تتسم الجماهير بالجهل بالحقائق والعجز والنقص، فهل يصح له أن يشرك هذه الجماهير فى إدارة شئون البلاد؟ وهل للحاكمية فى الخطاب الدينى معنى غير هذا؟

وهذه الحاكمة المعاينة لكل من الخطابين الدينى والسياسى على السواء تنتقل فى الخطاب السياسى خاصة لتكون أساساً إيديولوجياً تصوغ عليه القوى الحاكمة والسيطرة فى الواقع علاقاتها بالقوى الدولية التى تساندها وتحمى ظهرها وتشاركها استغلال شعوبها، والمدلil على ذلك ما دأب نظامنا السياسى على الترويج له من أن أمريكا - وحدها - تملك ٩٩٪ من أوراق اللعب فى الصراع العربى الإسرائيلي، ووصلت هذه النسبة فى فترة الثمانينيات إلى الاحتكار الكامل، وفقدت القوى المحلية ذلك الواحد بـ المائة الذى كانت تشارك به فى إدارة الصراع، وليس هذا فى النهاية إلا تعبيراً عن العجز التام والتبعية المطلقة من جانب النظام فى علاقته بقوى الاستقلال资料， وهكذا تكون الحاكمة مفهوماً ديكاتورياً محلياً للخطاب السياسى الرسمى فى علاقته بالقوى السياسية المحلية، حيث تتحدد العلاقة من خلاله بين النظام والمعارضة من منظور أعلى / أسفل، أو سيد / عبد، على حين تتغير هذه العلاقة وتصبح أسفل / أعلى أو عبد / سيد فى علاقته بالنظام资料， وفي كلا النمطين يقوم مفهوم الحاكمة على ثانيات: العلم / الجهل، والقدرة / العجز، الصراع إذن - أو بالأحرى مظاهر التوتر التى نشهدها - بين النظام السياسى ومؤسساته وبين مجمل فصائل التيارات الدينية ليس هرراً إيديولوجياً حول الأفكار والمفاهيم، بل هو صراع حول حق تمثيل الحاكمة فى إدارة شئون المجتمع، حول من ينطق باسم هذه الحاكمة ويترعرع بسلاحيها، إنه صراع بين قوى سياسية متقاربة فكريأً حول السلطة والسيطرة والتحكم.

لكن طرح مفهوم الحاكمة من منظور دينى يتجاوز مجرد كونه يقدم غطاء إيديولوجياً لنظام سياسى يزعم الخطاب الدينى أنه يسعى إلى تغيير بنظام إلهى يحقق للإنسان سعادة الدنيا والآخرة. إن التغطية الإيديولوجية تمثل وجهاً، ربما كان غير مقصود، من خطورة

المفهوم، أما الوجه الأشد خطراً فهو الوجه المعلن المقصد. يزعم الخطاب الديني أن النظم الذي يقوم على حاكمة البشر - وهي كل الأنظمة السياسية والاجتماعية القائمة - يؤدى إلى استعباد بعضهم البعض باحتكار حق التشريع لهم وتنظيم حياتهم، وهو الحق الذي لا يصح أن يكون إلا لله بوصفه سبحانه الخالق والرازق والمهيمن والمسيطر والعالم القادر الحكيم. إن الإنسان يجب ألا يخضع بالعبودية والطاعة والامتثال إلا لله، وما سواه من البشر الذين ينزعونه السلطان والحاكمية طواعية جاء الإسلام ليحرر البشرية من سلطتهم وسلطانهم.

ولا خلاف أن الإسلام بالفعل حرر الإنسان من سيطرة الأوهام والأساطير على عقله، وحرر وجوداته وعقائده من كل ما يعوق حريته، لكن الخطاب الديني يصر على اختصار علاقة الإنسان بالله في بعد واحد فقط هو العبودية، التي تحصر فاعلية الإنسان في الطاعة والإذعان، وتحرم عليه السؤال أو النقاش. ولاشك أن الإيمان يقوم على التسليم بهذه العلاقة على مستوى العقيدة، وهو المستوى القلبي الشعورى الذى لا مجال فيه للتأنى والاجتهاد، ولا مجال فيه كذلك لتدخل البشر، إنها العلاقة الذاتية الشخصية بين الإنسان وربه.

وإذا كنا سنتعرض بمزيد من التفصيل في تحليل مسألة العبودية في الفقرة التالية، فإن الذى يعنينا في سياق «الحاكمية» أن الخطاب الديني يجعلها أساساً ينسحب على مجالات التشريعات التي تحتاج في استبطانها للاجتهاد والتأنى، وتحتمل الخلاف بحسب اختلاف المصالح، وبحسب اختلاف العوائد والعادات كما أدرك الفقهاء. وهذا من شأنه أن يؤدى - في أحسن الفروض مع افتراض كل النوايا الحسنة في الخطاب الديني - إلى العبودية لأحكام بعض البشر بالخصوص لاجتهداتهم، إنه التقليد الذى نهى عنه الإسلام وحرمه بعض الفقهاء وقارنه بالشرك. وبعبارة أخرى: إذا كان الخطاب الديني يستهدف بمفهوم الحاكمية القضاء على تحكم البشر واستعبادهم لبعضهم البعض، فإن هذا المفهوم ينتهي على المستوى التطبيقي إلى تحكيم بشر من نوع خاص، يزعمون لأنفسهم احتكار حق الفهم والشرح والتفسير والتأنى، وأنهم هم وحدهم الناقلون عن الله.

وإذا كانت حاكمية البشر يمكن مقاومتها والنضال ضدها وتغييرها بأساليب النضال الإنسانية المختلفة، واستبدال أنظمة أكثر عدالة بها، فإن النضال ضد حاكمية الفقهاء يومئذ بالکفر والإلحاد والزنادقة بوصفه

تجديفاً وهرطقة ضد حكم الله، ويصبح المفهوم بذلك سلاحاً خطيراً يفقد البشر أية قدرة على تغيير واقعهم أو تعديله، لأنه ينقل مجال الصراع من معركة بين البشر والبشر إلى معركة بين البشر والله.

إن كل الثنائيات التي يتأسس عليها مفهوم الحاكمة تتأسس بدورها على ثانويات العلم/ الجهل، والقدرة/ العجز، والحكمة/ الهوى، وكلها تضع الإنسان في علاقة مقارنة مع الله. ومن شأن هذه المقارنة أن تنتهي إلى الإنسان، الذي لا يمكن أن يصمد أمام العلم الشامل والقدرة المطلقة والحكمة الكاملة. وبذلك يتعمق في شعور المؤمن إحساس يؤدي إلى ضياع ثقته في قدراته وإمكانياته، فيركن إلى التواكليّة والسلبية. وهذا يقدم الخطاب الديني تبريراً للعجز والقهقهة والاستغلال بتجاهل الأبعاد الاجتماعية للوجود الإنساني والتركيز على البعد الميتافيزيقي. ويتم ذلك عبر سلسلة من الوثبات تتجاهل الشروط المعقّدة وال العلاقات المركبة المشابكة ل الواقع الاجتماعي والإنساني، تختزل الوجود الإنساني في عملية «الخلق» الأولى، الأمر الذي يؤدي إلى تأييد الواقع الآني الزمانى بإضفاء ذلك البعد الميتافيزيقي عليه. وهذا يتم تمييز الأرض بغير اهتمام بالإنسان من كل إيجابياته، حتى يصير ريشة في مهب الريح، لتحويل الإيديولوجيا إلى واقع، وتسكين الإنسان في «جب» السلطة، آية سلطة (٨٠).

## النص

لا يتوقف الخطاب الديني ليبذل أدنى جهد لتحديد أو توصيف المحور الأساسي لكل منطلقاته وأالياته، وقد تعمدنا حتى الآن أن نتحاشى الدخول مع الخطاب الديني في أي نقاش أو سجال حول آليات التأويل التي يصوغ من خلالها منطلقاته وأالياته بدءاً من هذا المحور. ولا حاجة بنا في هذه الفقرة أيضاً إلى مناقشة هذه الآليات طالما أن النقاش هنا حول إشكالية

(٨٠) يقول يوسف إدريس في «مذكرته» بجريدة «الأهرام» بتاريخ ١٦/١/١٩٨٩: «إتنا نريد من يحل لنا مشكلة مصر أو يجد الحل... أما أن نحل نحن مشكلتنا بأيدينا وبأنفسنا، بقدرتنا الذاتية، بالحق ننتزعه انتزاعاً، ولا ننتظر هبوب الريح من السماء، فتلك قضية أخرى لا نحكم فيها أو نفكّر فيها، أو بمعنى آخر لا نقدر عليها». ثم يتسامل: «كيف تكون لدينا ونما هذا الشعور، الشعور المؤكد أننا دائماً أضعف وأضعف من أن نحل مشاكلنا؟» لعل في تحليينا لمفهوم الحاكمة ما يجيب عن مثل هذه التساؤلات.

النص، لا تلك التي يطرحها الخطاب الديني أحياناً خاصة في مجال السجال مع الجماعات الإسلامية أو مع غيرهم، بل تلك الإشكالية التي يتعمد الخطاب تجاهلها. ومن أهم الجوانب التي يتم تجاهلها في إشكالية النص الديني – ولعلها من أخطرها على الإطلاق – البعد التاريخي لهذه النصوص، وليس المقصود بالبعد التاريخي هنا علم أسباب النزول – ارتباط النصوص بالواقع، وال حاجات المثارة في المجتمع والواقع – أو علم الناسخ والمنسوخ – تغيير الأحكام لتفير الظروف والملابسات – أو غيرها من علوم القرآن التي لا يستطيع الخطاب الديني تجاهلها، وإن كان يتعرض لها على سبيل السجال لتأكيد واقعية الإسلام في اتجاهه إلى التدرج في الإصلاح والتغيير، ولأننا سبق أن ناقشنا تلك العلوم مناقشة مستفيضة في دراسة سابقة، فإن البعد التاريخي الذي تتعرض له هنا يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص.<sup>(٨١)</sup>

ولا خلاف في أن تاريخية اللغة تتضمن اجتماعيةها، الأمر الذي يؤكد أن المفاهيم بعدها الاجتماعي الذي يؤدي إهداره إلى إهدار دلالات النصوص ذاتها، ولا يعني الإلحاح على تاريخية النصوص أدنى إشارة إلى عدم قدرتها على إعادة إنتاج دلالتها، أو عجزها عن مخاطبة عصور تالية أو مجتمعات أخرى، فالقراءة التي تتم في زمن تالٍ في مجتمع آخر تقوم على آليتين متكاملتين: الإخفاء والكشف، تخفي ما ليس جوهرياً بالنسبة لها – وهو ما يشير عادة إلى الزمان والمكان إشارة لا تقبل التأويل – وتكتشف عن ما هو جوهري بالتأويل، وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة – بالمعنى التاريخي الاجتماعي – جوهرها الذي تكشفه في النص، يتفق الخطاب الديني مع بعض ما هو مطروح هنا، وإن كان يعبر عنه بلغته الخاصة التي هي في الحقيقة ترداد وتكرار لـ«لغة القدماء»، ولهذا دلالته التي سانحلاها بعد ذلك.

يتتفق الخطاب الديني على أن النصوص الدينية قابلة لتجدد الفهم واحتلاف الاجتهاد في الزمان والمكان، لكنه لا يتتجاوز فهم الفقهاء لهذه الظاهرة، ولذلك يقتصرها على النصوص التشريعية، دون نصوص العقائد، أو القصص. وعلى هذا التحديد لمجال الاجتهاد يؤسس الخطاب الديني لمقولة مصالحة الشريعة لكل زمان ومكان، ويعارض إلى حد التكثير الاجتهاد في مجال العقائد أو القصص الدينية.

(٨١) مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠ م.

إن النصوص الدينية كانت ألم بشرية محكمة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها «تأنسنت» منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد. إنها محكمة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في «المنطق» متحركة متغيرة في «المفهوم» وفي مقابل النصوص تقف القراءة محكمة أيضاً بجدلية الإخفاء والكشف.

هذا عن النصوص التي دونت وسجلت منذ لحظة ميلادها، أما النصوص التي خضعت لآليات الانتقال الشفاهي - ولو لفترة محدودة كالاحاديث النبوية - فإنها تطرح إشكالية أكثر تعقيداً من جانبي المنطق والمفهوم معاً، إذ يفقد هذا النوع من النصوص صفة ثبات المنطق، ويصبح تحديده أمراً اجتهادياً خاضعاً بدوره لجدلية الكشف والإخفاء.

ومع هذا المستوى من التعقيد في إشكالية النص لا يكتفى الخطاب الديني بقصر الاجتهاد على شريحة رقيقة من النصوص. هي شريحة النصوص التشريعية، بل يعود فينفي الاجتهادات جملة حين يعلن «لا اجتهاد فيما فيه نص»، فيجمد دلالة النصوص حتى في النصوص التشريعية. وسنرى في سياق هذه الفقرة أن هذه مجرد دعوى، وأن استدعاء بعض الاجتهادات القديمة وتقديمها للإجابة عن بعض القضايا المثارة في الواقع يمثل في ذاته اجتهاداً يعتمد على «كشف» رأى «إخفاء» آخر.

وقد مرت بعض الشواهد التي تؤكد ما نذهب إليه، والأهم من ذلك أن مبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص» يمثل في ذاته نموذجاً لهذا النمط من الاجتهاد، وهو نمط يختلف في بعض آلياته عن نمط الاجتهاد بالترجيح بين آراء القدماء والاختيار منها. إن مناقشة هذا المبدأ تكشف لنا عن الفارق بين مفهوم النص عند القدماء - وهو المفهوم الذي يخفيه الخطاب الديني المعاصر - وبين المفهوم الذي يكشف عنه المعاصرون.

\* \* \*

أثير المبدأ حديثاً على صفحات الصحف بمناسبة الاقتراح الذي اقترحه الكاتب أ. ج. بهاء الدين بالأخذ بالاجتهاد الفقهي الشيعي الذي تخجب فيه البنت عن الميراث كما يخجب

(٨٢) انظر عموده اليومي «يوميات» بجريدة «الأهرام» ١٢/٢٨/١٩٨٨.

الذكر في الفقه السنى سواء بسواء.<sup>(٨٢)</sup> وتواترت الردود تبين كلها مخالفة الفقه الشيعي لصحيح النصوص، والقاعدة التى استند إليها الجميع «لا اجتهاد فيما فيه نص»، وقد يضيف البعض وصفاً للنصوص المحظور فيها الاجتهاد بأنها النصوص القطعية فى ثبوتها وفي دلالتها، ويرى بناء على ذلك أن: «رأى أهل السنة لم يبنوه على اجتهاد يمكن أن يتغير، إنما يبنوه على نصوص قرآنية مقطوع بدلالتها»<sup>(٨٣)</sup> وإذا كان بعض الفقهاء قد ذهب إلى تقديم المصلحة على النص إذا تعارضاً، وذلك تأسيساً على مفهوم «المقاديد الشرعية» فإن شيخ الأزهر يرى الأولوية للنصوص على المصالح، فلا ينبعى فى رأيه «إطلاق القول بأن الاختيار للمجتمع يكون فى هذا العصر للمصلحة إذ النظر فى المصلحة لا يكون مع وجود النصوص. والمصلحة التى تغيىها شرع الله هي التى لا تتنافى مع مقاصد الإسلام، والمستقر من أحكامه. والقرآن قد قطع فى أمر الاجتهاد بالدعوة إلى الاتباع فى أمر التشريع والطاعة للنصوص»<sup>(٨٤)</sup> ويبدو سيد قطب فى خطابه أحياناً مدركاً لجانب من تاريخية النصوص الدينية. وبينى على ذلك أمرين: الأول أن منهج الإسلام منهج حركى يستجيب للتغيرات، ويتحرك معها، والأمر الثانى – وهو يتربت على الأول – أن الاجتهاد النظري فى مجتمع لا يقر بالحاكمية ولا ينفذ أحكام الشريعة بمثابة استنبات للبذور فى الهواء، يقول وهو بقصد تنفيذ آراء من يذهبون إلى أن مبدأ الجهاد فى الإسلام مبدأ دفاعي لا عدواني: «والذين يسوقون النصوص القرآنية للاستشهاد بها على منهج هذا الدين فى الجهاد ولا يراغون هذه السمة (الواقية الحركية) فيه لا يدركون طبيعة المراحل التى مر بها هذا المنهج، وعلاقة النصوص المختلفة بكل مرحلة منها، الذين يصنعون هذا يخلطون خلطاً شديداً، ويلبسون هذا المنهج لبسًا مضللاً، ويحملون النصوص ما لا تحتمله من المبادئ والقواعد النهائية. ذلك أنهم يعتبرون كل نص كما لو كان نصاً نهائياً، ويمثل القواعد النهائية لهذا الدين». <sup>(٨٥)</sup> لكن هذا الإدراك لتاريخية النصوص، ومن ثم لانتقاء صفة «النهائية» عن القواعد التى تقررها، لا يتجاوز إطار «مناسبات النزول» و «النسخ»، وإن كان يعبر عن نفسه بلغة مفاسدة للغة علماء الدين، لغة توهם بطرح الجديد، ولا جديد فى الحقيقة. إن الاجتهاد عند قطب لا يلتزم بال المجالات التى سكتت عنها النصوص فقط، بل يجب أن يتبع آليات الاجتهاد التقليدية لا يخرج عنها: «فإن كان هناك نص فالنص هو الحكم، ولا اجتهاد مع النص. إن لم يكن هناك نص فهنا يجيء دور الاجتهاد، وفق أصوله المقررة في المنهج ذاته، لا

(٨٢) الصفحة الدينية بجريدة «الأهرام» بتاريخ ١٧/١٩٨٩.

(٨٤) المرجع السابق.

(٨٥) معالم في الطريق، ص ٥٧.

وفق الأهواء والرغبات.. والأصول المقررة للاجتهاد والاستنباط مقررة كذلك ومعروفة وليس غامضة ولا مائعة». (٨٦) وحين يثير الكاتب سؤال: «أليس مصلحة البشر هي التي تصوغ واقعهم؟» لا يتزدد في الإجابة مستشهدًا بالنصوص على علم الله وجهل البشرية: «إن مصلحة البشر متضمنة في شرع الله، كما أنزله الله، وكما بلغه رسول الله». (٨٧)

وهكذا يرى الخطاب الديني أن النصوص الدينية بيئة بذاتها، ناطقة عن نفسها، هذا رغم أنه على المستوى النظري - خاصة حين يحاور الشباب - يبدو مدركاً للفاصل الزمني واللغوي بين عصر النص وبين العصور التالية، وما يشيره ذلك وحده من إشكاليات في الفهم والتلقي، تؤدي إلى خلافات لا مجال لتجنبها. (٨٨)

والفواصل الزمني على أهميته وأهمية الإشكاليات التي يثيرها ليس هو المشكل الوحيد، فاللغة في النصوص - ولو كانت معاصرة للقارئ - ليست بيئة بذاتها، إذ يتدخل أفق القارئ الفكري والثقافي في فهم لغة النص، ومن ثم في إنتاج دلالته. ولعله من قبيل التكرار المهم أن نستدعي قول الإمام على «القرآن حمال أوجه» أو نستدعي قوله الذي سبق الاستشهاد به: «القرآن خط مسطور بين دفتين لا ينطق، إنما يتكلم به الرجال» ولكن الخطاب الديني «يخفي» من التراث هذا الجانب المهم والخطير في فهم طبيعة النص، وهو الفهم الذي سمح بالتلعيبية، ومنع الثقافة الإسلامية طابعها الحيوى الذي ظل مستمراً حتى توالي هذا الفهم مفسحاً المجال لفهم آخر يجمد دلالة النصوص في قوالب جامدة. هذا الفهم الأخير أو بالأحرى تجميد الفهم، هو منطلق الخطاب الديني المعاصر، وهو الجانب الذي «يكشف» عنه من التراث، وهذا هو الموقف التأويلي الذي أشرنا إليه من قبل. إن مفهوم التراث للنص مخالف لفهم خطابنا الديني، وحين يقول العلماء: «لا اجتهاد فيما فيه نص» فإنهم يعنون شيئاً آخر غير ما يعنيه الخطاب الديني.

لم يكن القدماء يشieren إلى القرآن والحديث باسم النصوص، كما نفعل في اللغة

(٨٦) المرجع السابق، ص ٩٥.

(٨٧) المرجع السابق، ص ٩٦.

(٨٨) يوسف القرضاوى: الصحنة الإسلامية، ص ٨٩ - ٩٠.

المعاصرة، بل كانوا في العادة يستخدمون بوا لا أخرى كالكتاب والتنزيل والقرآن للدلالة على النص القرآني، وكانوا يستخدمون بوا لا مثل الحديث أو الآثار أو السنة للإشارة إلى نصوص الحديث، وكانوا يشيرون إليهما معاً باسم الوحي أو النقل. وكانوا حين يشيرون إلى «النص» فإنما كانوا يعنون به جزءاً ضئيلاً من الوحي، أو بعبارة أخرى مالا يحتمل أدنى قدر من تعدد المعنى والدلالة بحكم بنائه اللغوي. إنه - بلفة الإمام الشافعى - ما يكون «مستقنى فيه بالتنزيل عن التفسير»، وما لا ينطبق عليه وصف الوضوح الدلالى الذى لا يحتاج معه إلى تفسير فليس نصاً، ولذلك لابد من الاستبساط والاستدلال فى فهم ما ليس بنص فى كتاب الله، وهكذا يحدد الإمام الشافعى الفرق بين النص والمحكم فى القرآن<sup>(٨٩)</sup>، والعودة إلى معاجم اللغة تفيد فى التعرف على الدلالة المركزية للفظ وإن كانت لا تفيد كثيراً فى إبراز الكيفية التى تطورت بها تلك الدلالة، وبينو من أمثلة الاستخدام الواردة فى «السان» أن الدلالة المركزية هى الإظهار كما يتبع من النماذج التالية :

١ - نصت الظبية جيدها = رفعته.

نعم الدابة = رفعها.

٢ - النص والتنصيم = السير الشديد.

نعم الأمور = شديدها.

قال الشاعر:

ولا یستوى عند نص الأمو ر بآذل معروفة والبخيل

٣ - نص الرجل = سأله عن شئ حتى يستقصى ما عنده.

بلغ النساء نص الحقاق = سن البلوغ.

هذه الدلالات الثلاث، الرفع والشدة والبلوغ متضمنة فى دلالة «الإظهار»، لأن من ينصل الناقة أو الدابة يرفع عنقها فيظهره، وكذلك استقصاء ما عند الإنسان بالسؤال إنما هو إظهار له من كموه فى نفس صاحبه، ولابد أن يكون معنى الشدة - المعنى الثانى - نوعاً من التطور الدلالى عن المعنى الأول - الرفع - لأن الراكب إذ ينصل دابته - يرفع عنقها - فإنما يفعل ذلك لكي يحثها على السين،

(٨٩) انظر: الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، من ١٤، ١٩، ٢١، ٢٢.

فسيستخرج منها أقصى سرعتها، فإذا ارتفع عنق الناقة - انتص - سارت سيراً شديداً، كما يقول أبو عبيدة. وتحديثنا للدالة المركزية بالإظهار يؤكد أنه الدالة الحسية الباقية في لغتنا المعاصرة، كما في استخدامنا لكلمة «المنصة» بمعنى المكان المرتفع الظاهر، وهو المعنى نفسه في الاستعمال القديم، فالمقصة «ماتظهر عليه العروس لترى»، ولعله من هذه الدالة المركزية الحسية حدث التطور الدلالي، فما يصبح النص يعني الإسناد في علم الحديث : «قال عمرو بن بيبار: ما رأيت رجلاً أنسَ للحديث من الزهرى»، يقول ابن الأعرابى : «النص : الإسناد إلى الرئيس الأكبر، والنص : التوقيف، والتعيين على شيء ما».

الإسناد والتوكيف والتعيين دلالات يجمعها ويضمها «التحديد» على مستوى الدالة المعنوية كما أن «الإظهار» هو مركز المعنى على مستوى الدالة الحسية، وتدخلت الدلالتان، أو بالأحرى تداخل المستويان، في صياغة مفهوم النص في التراث، ولكن التعدد الذي شهدته الثقافة الإسلامية كان له تأثيره في تحديد ما هو نص لا يقبل التأويل، وما ليس بنص يت fremtum تأويله، وقد دار الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة بشكل خاص حول «المحكم والمتشابه»، حيث اعتبر كل فريق أن ما يسند موقفه الفكري محكماً (نصاً) وما يسند موقف الخصم متشابهاً (ليس بنص)، وقد سبق أن ناقشنا هذا الخلاف في دراسة سابقة (١٠)، لذلك يكفى هنا الاستشهاد بمثال واحد من تفسير الزمخشري وتتعليق ابن المنير السنى عليه، لاستخدامهما معاً لمفهوم «النص» لا «المحكم والمتشابه» في خلافهما. يقول الزمخشري : «وقد نص (الله) على تنزيه ذاته : بقوله : (وَمَا أَنَا بِظَلَامٍ لِّلْعَبِيدِ... وَمَا هُنَّ مِنَ الظَّالِمِينَ إِنَّمَا أَنَا بِمَا أَنْهَا نُفَسِّرُهُمْ يَظْلَمُونَ). إن الله لا يأمر بالفحشاء (١١). وهذه الآيات مما يعتبره المعتزلة من المحكم (النص) الدال على العدل الإلهي، ويوردها الزمخشري وهو بقصد تأويل الآية السابعة من سورة البقرة «ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة، ولهم عذاب عظيم»، وهي من الآيات المتشابهات عند المعتزلة، بسبب ما يوهمه ظاهرها من أن الله هو الذي يسبب الكفر ثم يعاقب عليه، يعرض ابن المنير على تأويل الآية، لأنها من منظور أهل السنة نص لا يحتمل التأويل، ويقيم الزمخشري بأنه «نزل من منصة النص إلى حضيض تأويله ابتغاء الفتنة ... فإن الختم فيها (الأية) مستند إلى الله تعالى نصاً» (١٢).

(١٠) التفسير العقلاني للقرآن: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، دار التنوير، بيروت ٢٠٠٣م، ص ١٦٤ وما بعدها.

(١١) جار الله الزمخشري : الكشاف عن حقائق غواصات التنزيل وعيون الأقاويل في وجهه التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت، الجزء الأول، من ٥٠.

(١٢) ابن المنير: الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، على هامش الكشاف، ص ٤٩.

ولا يقتصر استخدام النص بهذا المعنى على فرق المتكلمين والفقهاء، بل يكاد يكون سائداً في نواyers الخطاب الديني في التراث، فهذا ابن عربى يفرق في استخدام الفعل «كان» بين دلالة على الزمن الماضي وبين دلالة على مجرد الوجود، ويقارن بينه وبين كلمة «الآن» التي تدل في كل سياق ترد فيه على الزمن، ويقرد بناء على ذلك أن كلمة «الآن» نص في وجود الزمان، وليس الفعل «كان» كذلك بسبب احتماليته<sup>(٩٣)</sup>. وإذا كان النص هو الدليل دلالة قطعية لا مجال فيها لآية درجة من الاحتمالية، فإن النصوص عزيزة نادرة، خاصة في مجال الشريعة «وما ثم نص يرجع إليه لا يتطرق إليه الاحتمال»<sup>(٩٤)</sup>. وعلى أساس من الندرة الناتجة عن الطبيعة الاحتمالية للغة فإن الحل الصوفى للتغلب على هذه الإشكالية يمكن في التجربة الصوفية ذاتها، تجربة الاتصال بمصدر التشريع والأخذ عنه مباشرة، فأهل الله هم فقط القادرون على الاطلاع على الشريعة الحمدية من حيث «لا تعلم العلماء بها، فإن الفقهاء والمحدثين الذين أخذوا علمهم ميتاً عن ميت إنما المتاخر منهم فيه على غلبة الظن إذ كان النقل شهادة والتواتر عزيزاً». ثم إنهم إذا عثروا على أمر تقييد العلم بطريق التواتر لم يكن ذلك اللفظ المقول بالتواتر نصاً فيما حكموا فيه فإن النصوص عزيزة، فيأخذون من ذلك اللفظ بقدر قوة فهمهم فيه، ولهذا اختلفوا. وقد يمكن أن يكون لذلك اللفظ في ذلك الأمر نص آخر يعارضه ولم يصل إليهم. وما لم يصل إليهم ما تعبدوا به، ولا يعرفون بأى وجه من وجوه الاحتمالات التي في قوة هذا اللفظ كان يحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم المشرع فأخذوه أهل الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الكشف على الأمر الجلى والنص الصريح في الحكم، أو عن الله بالبينة التي هم عليها من ربهم، وال بصيرة التي بها دعوا الخلق إلى الله»<sup>(٩٥)</sup>.

وليس الحل الصوفى لإشكالية النصوص وذرتها هو الهمام هنا، إنما الأساسى والجوهرى من منظور هذه الدراسة هو مفهوم النص الذى يتلقى عليه الصوفية - وابن عربى بصفة خاصة - مع غيرهم من اتجاهات التراث. ولا يختلف علماء القرآن المتاخرون عن آقرانهم المتقدمين، وإن كانوا يناقشون الإشكالية من منظور «العام والخاص» في دلالة النصوص. وقد يكون تخصيص الدلالة من داخل البنية اللغوية للنص، ولا ينكشف إلا بالتحليل (الاجتهاد)،

(٩٣) محى الدين بن عربى: الفتوحات المكية ، دار صادر، بيروت، الجزء الثاني، ص ٦٩٢، وعلى أساس هذه التفرقة ينفي ابن عربى الدلالة الزمانية لكل ما ورد في القرآن من آيات يقع فيها اسم الجلة - نحوياً - اسمًا لـ «كان» .

(٩٤) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ١٦٤.

(٩٥) المرجع السابق نفسه، ص ١٨٩.

وقد يكون تخصيص دلالة النص من نص آخر (نستعمل النص هنا بالمعنى المعاصر) فالاجتهاد في الجمع بينهما ضروري، وهكذا تكون النصوص (بالمعنى التراشى) عزيزة ونادرة: «مامن عام إلا ويتخيل فيه التخصيص، فقوله : يا أيها الناس اتقوا ربكم ، قد يخص منه غير المكلف، وحرمت عليكم الميّة خص منها حالة الإضرار، ومنه السملك» يختلف العلماء في تحديد العام والخاص. كما اختلف المتكلمون في تحديد الحكم والتشابه، وما يورده الزركشي على أنه من العام، يرى السيوطى أنها نماذج في غير الأحكام الفرعية التي يندر فيها العموم، ولا يجد السيوطى آية من هذا النوع على عمومها- أى دون تخصيص في دلالتها- إلا قوله تعالى «حرمت عليكم أمهاتكم»<sup>(١٦)</sup> وينتهى علماء القرآن إلى أن ما تضمنه القرآن ينقسم- طبقاً لدرجات الوضوح الدلالي- إلى أربع درجات، هي بالترتيب التالي :

- ١ - الواضح الذى لا يحتمل إلا معنى واحداً، وهو النص.
- ٢ - الذى يحتمل معنيين لكن أحدهما هو المعنى الراجح (الأقوى) والأخر معنى مرجوح (محتمل)، وهذا هو الظاهر.
- ٣ - الذى يحتمل معنيين كلاهما يساوى الآخر في درجة الاحتمال، وهو المجمل.
- ٤ - الذى يحتمل معنيين غير متساوين في درجة الاحتمال، ولكن المعنى الراجح (الأقوى) ليس هو بالمعنى القريب (الظاهر) كما في الثاني، بل الراجح هو المعنى البعيد، وهذا النوع هو المؤول<sup>(١٧)</sup>.

إذا كان هذا هو مفهوم النص في التراث، وهو مفهوم مغاير لمفهومنا، فإن الخطاب الديني حين يرفع في وجه العقل والإجتهاد مبدأ : «لا إجتهاد فيما فيه نص» يقوم في الحقيقة بعملية خداع إيديولوجي ماكرو، لأنه لا يعني بالنص ما يعنيه التراث، وهو الواضح الجلى النادر، فإذا أضفنا إلى ذلك أن تحديد ما هو نص والتفرقة بينه وبين ما ليس كذلك أمر خاضع للخلاف والإجتهاد في تاريخ الثقافة الإسلامية، أدركنا حجم الخدعة ومداها. إن الخطاب الديني المعاصر لا يكتفى بتبثيت النص وسلبه حركته بالخلط بين المفهوم الحديث والمعنى القديم لكلمة «النص»، بل يسعى لتبثيت دلالته بإعلان نفي الإجتهاد ، مفسحاً المجال لنفي

(١٦) السيوطى: الإتقان في علوم القرآن، مصطفى البابى الحلبي، القاهرة، ط٢، ١٩٥١م، الجزء الثاني، ص ١٦، انظر أيضاً: الزركشى: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، د.ت، الجزء الثاني، ص ٢١٧.

(١٧) السيوطى: المرجع السابق، نفس الجزء، ص ٤.

التعدد وتبثبيت الواقع طبقاً لما يطرحه هو من آراء واجتهادات. إن القرآن - محور حديثنا حتى الآن - نص ديني ثابت من حيث منطقه، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنساني ويصبح «مفهوماً» يفقد صفة الثبات، إنه يتحرك وتتعدد دلالته. إن الثبات من صفات المطلق والمقدس، أما الإنساني فهو نسبي متغير، والقرآن نص مقدس من ناحية منطقه، لكنه يصبح مفهوماً بالنسبة والمتغير، أي من جهة الإنسان، ويتحول إلى نص إنساني «يتأنسن»، ومن الضروري هنا أن تؤكد أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندرى عنها شيئاً إلا ما ذكره النص عنها ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغير والنسيبي<sup>(١٨)</sup>، النص منذ لحظة نزوله الأولى - أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي - تحول من كونه (نصاً إلهياً) وصار نهماً (نصاً إنسانياً)، لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل. إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري، ولا تلتقي لزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص، على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية. إن مثل هذا الزعم يؤدى إلى نوع من الشرك من حيث أنه يطابق بين المطلق والنسيبي، وبين الثابت والمتغير، حين يطابق بين القصد الإلهي والفهم الإنساني لهذا القصد ولو كان فهم الرسول. إنه زعم يؤدى إلى تاليه النبي، أو إلى تقديسه بإخفاء حقيقة كونه بشراً، والتركيز على حقيقة كونهنبياً.

\* \* \*

وإذا كان النص القرآني يثير الإشكاليات السابقة كلها رغم ثبات منطقه، فإن نصوص الأحاديث النبوية تثير إلى جانب الإشكاليات السابقة إشكالياتها الخاصة، وذلك لأنها لم تدون إلا متأخرة، وخضعت من ثم لآلية التناقل الشفاهي، الأمر الذي يقربها إلى مجال النصوص التفسيرية من حيث أنها روينا بالمعنى لا بلفظ النبي، وإذا كانت الأحاديث ذاتها، أي كما نطق بها النبي بلغته وألفاظه، نصوصاً تفسيرية لنوع من الوحي مغاير في طبيعته لوحى السنة، فإن

(١٨) «النص الخام» مفهوم يطرحه حسن حنفي كثيراً في كتاباته، ويعنى به : النص بمعزل عن أي تأويل أو تفسير، وهي حالة افتراضية محضة، لا تختلف كثيراً عن حالة النص الميتافيزيقية.

الأحاديث التي بين أيدينا تكون في حقيقتها تفسيراً للتفسير<sup>(٩٩)</sup>، فإذا أضفنا إلى ذلك ما هو معروف من أسباب وملابسات كثيرة أدت إلى الزيادة في جسد الحديث بالوضع والاحتلال، واختلاف علماء الحديث بينهم في المعايير التي يصحون الأحاديث على أساسها، أدركنا تعدد حركة هذه النصوص في الواقع الإنساني الاجتماعي، والخطاب الديني المعاصر يبيّن من أجل ذلك أقل تشديداً ويسمح ببعض الاجتهاد والخلاف حول دلالة هذا النوع من النصوص، خاصة إذا كان خلافاً في الفروع: «ذلك أن أسباب الخلاف قائمة في ملبيعة البشر وطبيعة الحياة، وطبيعة التكليف، فمن أراد أن يزيل الخلاف بالكلية، فإنما يكلف الناس والحياة واللغة والشريائع خد ملبياعها»<sup>(١٠٠)</sup>، وفي مجال النقاش والسؤال مع الشباب تثار بعض إشكاليات النص الذي يفهم على ظاهره دون اجتهاد أو تأويل، إذ يتشرط في مثل ذلك النص: «أن يكون صحيحاً مسلماً به عند الجميع، ولابد أن يكون صریح الدلالة على المعنى المراد، ولابد من أن يسلم من معارضاته أو أقوى منه من نصوص الشريعة الجزئية أو قواعدها الكلية، قد يكون النص صحيحاً عند إمام، ضعيفاً عند غيره، وقد يصح عنده ولكن لا يسلم بدلاته على المراد، فقد يكون عند هذا عاماً وعند غيره خاصاً، وقد يكون عند إمام مطلقاً، وعند آخر مقيداً، وقد يراه هذا دليلاً على الوجوب أو الحرمة، ويراه ذلك دليلاً على الاستحباب أو الكراهة، وقد يعتبره بعضهم محكماً ويراه غيره منسوخاً، إلى غير ذلك من الاعتبارات»<sup>(١٠١)</sup>.

ولكن هذه الرؤية لمضلة النص في الأحاديث تتطلب من منظور القدماء وتشير نفس أو بعض إشكالياتهم، دون أن تتجاوز إطار هذه الرؤية، ولعلنا لا تكون مغالين إذا قلنا.

إن منظور القدماء كان أكثر اتساعاً من جهة أنهم لم يوقعوا عملية فرز جسد الحديث، بالحذف والإضافة، طبقاً لمعايير اجتهادية إنسانية/اجتماعية بالضرورة، إن وقف هذه العملية المهمة وثبتت نص الحديث في الصباح الخامسة أو الستة وعلى رأسها البخاري ومسلم، هو في حقيقته ثبات للواقع عند رؤى واجتهادات عصور بعينها، وهو يصب في نفس إيديولوجية وقف الاجتهاد في النص القرآني. إن معايير السلف في نقد الأحاديث وفي التمييز بين الصحيح والضعيف والمنقول كانت محكومة دون شك بأطر معرفية زمانية نسبية محدودة، لا ترقى إلى

(٩٩) في التفرقة بين نمطى الرحمن، وحي القرآن ووحى الحديث، انظر: ابن خلدون: المقدمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، ص ٩٨ - ٩٩.

(١٠٠) يوسف الترضي: الصحوة الإسلامية، ص ١٦٢.

(١٠١) المرجع السابق، ص ١٦٤.

مستوى المعايير الموضوعية النهائية، كما يتوجه البعض. الحديث نص متحرك قابل للتجدد عن طريق استمرار عملية الفرز قبولاً ورفضاً بناء على معايير اجتهادية وإنسانية، أى طبقاً لفكرة إنسانى متتطور بطبيعته، ومرتبط بظروف الزمان والمكان والواقع الذى ينشئه، هذا من حيث هو نص خام قبل أن يواجهه العقل بالفهم والتفسير والتلويل، فهو نص تكون ومازال يتكون من خلال آليات العقل الإنساني منذ اللحظات الأولى للنطق به، والمسافة التى تفصله عن المقدس مسافة شاسعة يكاد معها يكون نصاً إنسانياً.

ولكي تتضح هذه القضية بشكل أعمق يتبعنا أن نتعرض بشكل عام للأليات العامة للفرز والتصحيح التي طبقت على جسد الحديث، وهو ما يطلق عليه مصطلح «الرواية» تميزاً له عن مصطلح «الدراءة» الذى يركز على الأحكام والتعريفات، وجدير بالذكر أن الأحكام والتعريفات فرع على شروط الرواية ومعرفة أحوال الرواية، أى أن الرواية بالمعنى الاصطلاحي- لا بمعنى عملية النقل ذاتها - هي أساس الدراءة التى تتصل بالحكم على المتن، وتهتم الرواية بدراسة جانب السند من زاويتين : الزاوية الأولى الاتصال والانقطاع بين الرواية الذين نقلوا من الحديث من عصر النبوة إلى آخر الرواية فى سلسلة الإسناد، وهذا عمل توثيقى فى المقام الأول لأنه يهتم بالتأكد مما إذا كان كل راوٍ من الرواة قد عاصر الرواوى الذى ينقل عنه الحديث، والأهم من ذلك أن يكون قد لقيه لقاءً مباشرأً وفي سن النضوج التى تسمح له بالأخذ بالرواية، وأن يكن الأخذ مشافهة لا نقلأً عن صحيحة أو ما شابهها إلى آخر تلك الشروط التوثيقية. ونفس الشروط لابد من توافرها فى الرواوى الثالثى، وعدم توافرها فى أحد الروايات يعني ضعفاً فى سلسلة الإسناد يؤدى إلى تضليل الحديث، فإذا كان ثمة فاصل زمنى طويلاً بين روائين كان معنى ذلك أن راوياً قد سقط من الإسناد ويكون إسناداً متقطعاً يترتب عليه أحياناً رفض الحديث ما لم يوثق برواية أخرى متصلة.

أما الزاوية الثانية من دراسة السند فتهتم بالتحقق من المؤهلات العلمية والأخلاقية لكل راوٍ على حدة. وهو ما يعرف بالجرح والتعديل، وهى مؤهلات كثيرة أهمها أن يكون الرواى حافظاً - أى لا ينسى - أميناً لا يكذب ولا يدلس، ثقة فى دينه وخلقه.

فلم يكن علماء الحديث، بحكم غلبة الطابع النقلى التوثيقى على عملهم، وبحكم الارتباط بين أغلبهم وبين جهاز السلطة فى أكثر العصور، يتمتعون باتساع الأفق العقلى القابل للخلاف والنقاش مثل المتكلمين أو الفقهاء أو علماء القرآن، بل كانوا أقرب إلى الوعاظ فى

تصور الحقيقة، وفي التحصص ضد أي اجتهاد ليس له سند مباشر من النقل، لذلك ليس غريباً في كتب علم الرجال أن يستبعد من مجال الرواية العدول كل من كان من أصحاب المقالات، وهو توصيف لكل الفرق، عدا تلك التي تعاطف معها المحدث، ومن السهل على من يقرأ هذه الكتب أن يلاحظ تناقض الأحكام على الراوي الواحد، فبينما يوثق البعض بيري آخرون أنه مدلس كذاب، وإذا وصفه البعض بالحفظ والاستيعاب نجد البعض الآخر يضعه في دائرة المغفلين الذين يغلب عليهم التسيان، وليس تلك الأحكام المتناقضة ناشئة عن العجب والكراهية، أو الإعجاب والاحترار، بل ناشئة عن اختلاف المعايير نتيجة لاختلاف المواقف الإيديولوجية. لن نشير هنا لرفض علماء السنة لروايات الشيعة، ولا لرفض علماء الشيعة روايات أهل السنة، وهو شديد الدلالة في ذاته، إنما نشير إلى رفض كل فرقة من فرق السنة روايات أتباع الفرق الأخرى.

ثم استثنى إحدى الفرق باسم «أهل السنة والجماعة» واحتكرته نفسها بتائيد من سلطة الدولة بعد القضاء على الاعتزاز، فأصبحت هي الحكم والفيصل في قبول الروايات أو رفضها، بل واكتسبت بحكم تأييدها للسلطة السياسية والتتمتع بحمايتها سلطة مرجعية في كل ما يتعلق بشئون الدين والعقيدة.

إذا انتقلنا من فحص السند إلى فحص المتن - علم الدرایة - دخلنا بخواصاً مباشراً في قلب آليات الاجتهاد، فالمتن إنما يكون صحيحاً إذا لم يتضمن في دلالته أدنى تعارض مع المباديء العامة للشريعة ومقاصدها الكلية كما تستخرج من القرآن. هنا يعتمد الاجتهاد على المقارنة بين نص في حالة فحص وفرز وبين نص آخر موثوق في صحة منطقه ثقة مطلقة، ولكن هذه المقارنة لا تتم بالطبع على مستوى المنطوق، بل على مستوى الدلالات والمعانى. ومكنا تداخل إشكاليات نصوص الحديث بالإشكاليات التي حللناها عن النص القرآني، وترتدى الفعالية كلها للعقل الإنساني المرهون بآفاق الزمان والمكان، إنها عملية معقدة تكشف زيف مبدأ لا اجتهاد فيما فيه نص، فالاجتهاد - كما رأينا - هو الوجه الآخر للنص، الوجه الذى بدونه يتوقف عن أن يكون نصاً لغوريا دالاً ويتتحول إلى أيقونة للزينة والتبرك، وهو أمر وقع بالفعل في ثقافتنا. الاجتهاد - على عكس ما يعلن الخطاب الدينى - هو الطريق الوحيد للإنصاف عن دلالة النص الألى الرئيسى - القرآن - وهو الطريق الوحيد الذى يقدى إلى إكساب النصوص الفرعية - الأحاديث - مشروعية الوجود ذاتها. الاجتهاد إذن لا يكون إلا في النصوص، وما سوى النصوص من مجالات يحتاج إلى الإبداع لا مجرد الاجتهاد، وإلى الاكتشاف لا مجرد ترديد أقوال القدماء .

\* \* \*

إن تركيز الخطاب الديني على حاكمة النصوص في مجالات الواقع والفكر كافة، مع مايعلنه من قصر الاجتهاد على الفروع دون الأصول، ومع تحديد مجال الاجتهاد في النصوص الفرعية - الأحاديث - دون النص الأساسي - القرآن - يؤدي إلى تحديد كل من النص والواقع معاً، فإذا أضفنا إلى ذلك أن ما يطرحه الخطاب الديني أحياناً من اجتهادات لا يخرج عن مجال الترجيح بين آراء الفقهاء واجتهاداتهم واختيار بعضها، أدركنا أن هذا الخطاب في الواقع يريد أن يرتد بالمجتمع إلى الخلف لا أن يحقق تقدمه كما يزعم. والماضي الذي يريدهنا أن نرتد إليه ليس الماضي الذي كان مزدهراً بالحيوية الفكرية والعقلية، التي تومن بالتعدد وتحتمل الخلاف، بل الماضي الذي ارتضى التقليد بدليلاً عن الاجتهاد، واكتفى بالتكرار بدليلاً عن الإبداع، ولا يظهر الماضي الجميل حين يظهر في هذا الخطاب إلا في معرض التفاخر والزهو على العقل الأوروبي وحضارته المادية التي أقامها على ما استفاده من العقل الإسلامي، كما مر بنا في سياق تحليلاتنا. وأخيراً ينتهي الخطاب الديني إلى الانفلات في دائرة النصوص بعد أن جمدتها وقضى على حيويتها، ويصدق قول القائل : «احتمينا بالنصوص فدخل النصوص» (١٠٢)، وذلك حين يقضى على أهم وأخطر ما أقره الفقهاء من مبادئ عقلية : المصالح المرسلة والمقاصد الكلية، فيعيدها إلى النصوص مرة أخرى، وبالمفهوم الذي يطرحه لها، مع أنها مبادئ لتأويل النصوص.

الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكون النص، ومن لفته وثقافته صيفت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالته، فالواقع أولًا والواقع ثانياً، والواقعأخيراً.

إهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة، يتحول النص إلى أسطورة عن طريق إهار بعده الإنساني والتركيز على بعده الغيبي، الأمر الذي يفسح المجال لتساؤلات عقيمة عن طبيعة النص هناك، وعن شكله ونمط الخط المكتوب به، وهل تنطبقه الملائكة بالعربية أو بغيرها، إلى آخر ذلك من أسئلة عقيمة يمثلها بها الخطاب الديني الإعلامي بشكل خاص، ويتحول الواقع إلى أسطورة نتيجة لتبسيط المعانى والدلائل وإضفاء طابع نهائى عليها تأسيساً على مصدرها الغيبي، ثم محاولة فرض المعنى الثابت الأزلى المفترض على

(١٠٢) قول يكرره حسن حنفى كثيراً في كتاباته، نقلأً عن سطر شعرى.

الواقع الاجتماعي الإنساني، والنتيجة الحتمية لذلك إهاد النص والواقع معاً واستبدال الأسطورة بهما، ومكذا يحكم علينا الخطاب الديني أن ندور حول أنفسنا في دائرة مفرغة، ويقضى من ثم بكيفية حادة على إمكانات استقطار الدلالات الممكنة والملازمة لوضعنا التاريخي والاجتماعي.

يتجلّى هذا الدوران فيدائرة المغلقة في طبيعة مفهوم الحاكمة ذاته، فهو مفهوم يعتقد الخطاب الديني في طرحه على سلطة النص، حيث يتم الاستشهاد من آيات القرآن والآحاديث النبوية، خاصة ما أصبح يعرف بآيات الحاكمة الثلاث في سورة المائدة، للتدليل على أن الاحتكام للنصوص هو جوهر الإسلام، وأن التساهل في ذلك أو إنكاره يتضمن تهديداً خطيراً لا للعقيدة فحسب بل للحياة الإنسانية بمخالفة النظام الذي وضعه الله لها بعلمه وقدرته وحكمته<sup>(١٠٣)</sup>.

وبعبارة أخرى يتم تأسيس الحاكمة على النص لإثبات سلطتها ، ويمكن عكس الصياغة وتظل القضية صادقة من منظور الخطاب الديني فيقال إن الحاكمة معناتها تأسيس سلطة النص اعتماداً على سلطة النص، وهذا هو الدوران فيدائرة المغلقة.

ولمناقشة هذا المفهوم، أو غيره من المفاهيم التي يطرحها علينا الخطاب الديني، خروجاً من تلك الدائرة المغلقة لابد من العودة إلى الأصول والاحتكام لها.

والأصل والباء هو سلطة العقل، السلطة التي يتأسس عليه الوحي ذاته، العقل لا بما هو آلية ذهنية صورية جدلية، بل بما هو فعالية اجتماعية تاريخية متحركة. هذه السلطة قابلة للخطأ، لكنها بنفس الدرجة قادرة على تصويب أخطائها، والأهم من ذلك أنها وسيلة الوحيدة لفهم العالم والواقع وأنفسنا والنصوص، لأنها سلطة اجتماعية تاريخية فإنها ضد الأحكام النهائية والقطيعة اليقينية الحاسمة، إنها تعامل مع العالم والواقع (الاجتماعي والطبيعي) والنصوص بوصفها مشروعات مفتوحة متعددة قابلة دائمًا للاكتشاف والفحص والتلويل، ومن خلال هذا التجدد والحركة يتجدد العقل ذاته وتطور آلياته وتتضوّج في جدل لا نهائي

(١٠٢) انظر: سيد قطب: في خلل القرآن، سبق ذكره، الجزء السادس، ص ١٥٦ وما بعدها.

مشر خلق، ولأن الخطاب الديني يدرك أن الاحتكام إلى هذه السلطة يفقده كل أسلحته، ويكشف قناعه الإيديولوجي فإنه يعجز عن الحوار على أرض العقل، ويلجاً في وجه محاولات تأسيسه في ثقافتنا - وهي محاولات تتغاضر بحكم عوامل كثيرة - إلى التكفير، وهو سلاح فعال في واقع مختلف يعاني أغلبية أفراده من الأمية التعليمية ويعانى أغلبية المتعلمين من الأمية الثقافية، وكثيراً ما يستسلم بعض العقلانيين لابتزاز هذا السلاح، فيلجمون إلى التقية والمصالحة مع الخطاب الديني، وهو موقف خطير في مغزاها وفي النتائج التي يقدى إليها.

ولا سبيل أمامنا إلا أن نسعى في تأسيس العقل، لا بالخطاب وحده على أهميته، بل بكل وسائل الكفاح والنضال الممكنة الأخرى. وقد سبق في تحليلنا أن كشفنا اعتماد مفهوم الحاكمة في تأويله للنصوص على المقارنة بين الله والإنسان من خلال ثنائيات : العلم - الجهل، والقدرة - العجز، والحكمة - الهوى. وكشفنا كيف أن هذه الثنائيات تستند في الخطاب الديني - اعتماداً على النصوص أيضاً - إلى ثنائية الألوهية / العبودية، وهي ثنائية تختزل علاقة الإنسان بربه في هذا البعد وحده. ولستنا نريد هنا الالتفاء مع الخطاب الديني في آياته أو منطلقاته، فنستشهد بنصوص أخرى تؤسس العلاقة على الحب، أو نستند إلى رأى واجتهاد آخر في التراث يؤسسها على الحب كذلك، بل نريد الاحتكام إلى العقل الذي يرددنا إلى بعد التاريخي للنصوص. وهو بعد الذي يهدى الخطاب الديني في أحکامه كلها لا في تأويله للنصوص -حسب-. لقد كان المجتمع الذي جاء الوحي يخاطبه مجتمعاً قبلياً عبودياً، تعتمد العلاقات فيه على هذين البعدين اللذين يمكن اعتبار أوليهما بعدها أفقياً، واعتبار ثانيةهما بعدها رأسياً، ولا حاجة للإطالة في بيان بعد الرأسى الذي جسد علاقة أعلى / أدنى داخل القبيلة الواحدة، ويستوى في ذلك أن يكون العبد عبداً بالشراء أو بالأسر والاسترقاق، فلم يكن ثمة فارق في مكانة العبد إذا كان عربياً، ويجسد البعد الأفقي علاقات القبائل، وهي علاقات قامت على الصراع على موارد الثروة - أدوات الإنتاج - وهي الماء والكلأ. ومن الطبيعي في ظل علاقات الصراع أن تلجم القبائل الضعيفة لالتقاس الحماية من القبائل القوية التي تستثار بالموارد المتاحة في منطقة تسمى «حمى القبيلة»، ومن هنا نشأت علاقات الولاء بين القبائل، وهي علاقات تبدو على السطح أفقية، لكن لأنها علاقة أقوى / أضعف فهي في منطقة وسيطى بين البعدين الأفقي والرأسى، وقد صاغت اللغة هذه العلاقات، ولذلك نجد الكلمة المعبرة عن علاقة الولاء ومشتقاتها ذات دلالة ملتبسة، فهي من الأضداد اللغوية التي تدل على المعنى ونقيضه، فاللفاظ «مولى» تدل على العبد والعبيد كما تدل على السيد والصادفة.

والنصوص أبنية لغوية لا تفارق النظام الدلالي لغتها إلا في حدود خاصة مشروطة

بطبيعة وظيفتها المقصودة في الثقافة، لذلك كان من الطبيعي أن تصوغ النصوص علاقة الله والإنسان من خلال الثنائيات اللغوية / الاجتماعية، لكن إذا كانت اللغة تتطور بتطور حركة المجتمع والثقافة فتصوغ مفاهيم جديدة، أو تطور دلالات الفاظها، للتعبير عن علاقات أكثر تطوراً، فمن الطبيعي، بل والضروري، أن يعاد فهم النصوص وتأنيلها بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية وإحلال المفاهيم المعاصرة، والأكثر إنسانية وتقديماً، مع ثبات مضمون النص، إن الألفاظ القديمة لا تزال حية مستعملة لكنها اكتسبت دلالات مجازية، والإصرار على ردها إلى دلالاتها الحرافية القديمة وإحياء المفاهيم التي تصوغها إهادار للنص والواقع معاً، وتزييف مقاصد الوحي الكلية؛ ومن الجدير باللحظة أن الخطاب الديني يلغا إلى التأويل المجانى للنصوص لنفي علاقات الحب والولاء والقرب بين الله والإنسان، فى الوقت الذى يصر فيه على التمسك بحرافية علاقة العبودية التى يؤسس عليها مفهومه للحاكمية، إن تأويل ما هو اجتماعى/ تاريخى فى النصوص شرط لتجدد النصوص ذاتها بتجدد ما هو جوهري أساسى وإسقاط ما هو عرضى مؤقت بالنسبة لشروط اجتماعية/ تاريخية مغایرة، لقد كان المجتمع الذى خاطبه الوحي مجتمعاً تجارياً خاصة فى مراكز التأثير والسيطرة الدينية، ولذلك تعكس لغته إطار المفاهيم التجارية كالبيع والشراء، والربح والخسارة، والميزان.. إلخ، ولم يتمسك أحد من القدماء، بل من المعاصرين للوحي، بالدلائل الحرافية لهذه المفاهيم، وتم تأنيلها كما تم تأليل نصوص الصفات سواء بسواء.

قلنا إن التمسك بالدلائل الحرافية لمفاهيم اجتماعية / تاريخية في لغة النصوص يؤدي لا إلى إهادار الواقع والنص فقط، إنما يؤدي إلى تزييف مقاصد الوحي الكلية، تناقضًا مع ظاهر ما يعلنه الخطاب الديني، وربما مع ما يقصده كذلك، ويتم هذا التزييف على خطوتين: أولاهما: الزعم أن الإسلام جاء ليحرر البشر من العبودية (بالمعنى القديم) لبعضهم البعض ويردهم جميعاً إلى العبودية لله وحده، وهذا هو المعنى الذي أدركه العرب الذين خاملتهم الوحي، الخطوة الثانية: أن العبودية الحقة معناها - كما فهم العرب أيضاً - رفض حاكية البشر والاحتكام إلى الله وحده بالاحتکام إلى النصوص، وعلى هذا الأساس يفسر الخطاب الديني المعارضة القوية التي وصلت إلى حد الصراع العسكري بين الإسلام وخصومه، وتستقيم الخطوة الأولى مع الخطوة الثانية لو أن الإسلام كان مجرد حركة تحريرية لإلغاء الرق والعبودية وتحرير العبيد، ومن ثم كان عداء سادة قريش له عداء لنظام يوزب العبيد ضد هم ويقضي على مصدر تجاري هام من مصادر ثروتهم، ولاشك أن الإسلام ساهم في مرحلة الملكية في تحرير العبيد نفسياً من سلطة السادة على أرواحهم ومعنوياتهم، وهذا معنى

«التأليب» الذي كان يشكو منه سادة قريش، وساهم الإسلام كذلك بتشريعاته في المرحلة المدنية ب afsاح مجال لتحرير العبيد بجعل العتق كفارة لبعض الذنوب، وكان الأهم من ذلك كله مبدأ المساواة الذي ألح عليه الوحي بين الناس جميعاً بصرف النظر عن الجنس أو اللون. لم يكن الإسلام نعمة لإلغاء العبودية، لا يعييه ذلك ولا يشيئه، فالنظام الذي حرم شرب الخمر على ثلث مراحل لم يكن ليهدى ركناً اقتصادياً هاماً في الواقع، بل جاء في جوهره ليهدى أسس الجاهلية - كما شرحتها من قبل - ويقيم الحياة على أساس المساواة والعدل، وليحرر الإنسان من أوهام الأسطورة والخرافة.

إن اختزال دور الإسلام ومقصده الكلى في تحرير الإنسان من العبودية لغيره من البشر لكى يرده إلى عبودية من نمط آخر هو التزييف بعينه، لأنه مقصد شكلى مادام يسلمه إلى عبودية كهنة النصوص، هذا فضلاً عن أنه تزييف يجمد النصوص كما يجمد الواقع، بإلغاء حقائق التاريخ واللغة، ومحاربة العقل الذى حرره الوحي، وليس غريباً بعد ذلك كله أن يتعلم أبناؤنا فى المدارس أن الإسلام يبيح امتلاك الجواري ومعاشرتهن معاشرة جنسية، وأن هذه إحدى الطرائف فى العلاقة بالنساء إلى جانب طريقة الزواج الشرعى، مادام ذلك قد وردت به النصوص، وليس غريباً أيضاً فى ظل عبودية النصوص أن يتعلموا أن المواطن المسيحي مواطن من الدرجة الثانية يجب أن يحسن المسلم معاملته، وهكذا يتوجه الخطاب الدينى التعليمى التربوى إلى أبنائنا منبهاً أن عليهم فى معاملة زملائهم وأساتذتهم من الأقباط «الرفق بهم وعدم تكليفهم فوق ما يطيقون»<sup>(١٠٤)</sup>، وليس بعيداً فى ظل سيطرة آفة التعصب التى يفرزها الخطاب الدينى - قصد أم لم يقصد فلا عبرة بالنوايا هنا - أن يطلع علينا مجتهد من مجتهدى هذا الزمان ومجدديه بفتوى تحرم ما أحلته النصوص من طعام أهل الكتاب استناداً إلى اجتهادات بعض القدماء الذين ذهبوا إلى أن المقصود بأهل الكتاب فى الآية الخامسة من سورة المائدة «الذين أنزل عليهم التوراة والإنجيل» من بنى إسرائيل وأيتائهم، فاما من كان دخيلاً فىهم من سائر الأمم، ومن دان بدينهم، وهم من غير بنى إسرائيل، فلم يعن بهذه الآية، وليس هو من يحل ذبائحه، لأنه ليس من أوتى الكتاب من قبل المسلمين، وهذا قول كان محمد بن إدريس الشافعى يقوله<sup>(١٠٥)</sup>.

(١٠٤) انظر على الترتيب: كتاب التربية الدينية للصف الثاني الثانوى، ص ١٠٠، وكتاب الصف الثالث الثانوى، ص ٣١ نقلأً عن: حامد عمار: حول الكتب المدرسية، جريدة «الأهالى» بتاريخ ١٩٨٩/٢/١ م.

(١٠٥) محمد بن جرير الطبرى: جامع البيان عن تأويل آى القرآن، مصطفى الباجي الحلبى، القاهرة ٢٠١٥م، الجزء السادس، ص ١٠١.

إذا كانت حاكمة النصوص لا تسمح بالخلاف إلا في الفروع وفي حدود الترجيح بين آراء القديم للاختيار منها، فمن الطبيعي أن يكون الاجتهاد مكتوماً بأطر لا تمت إلى الحياة والواقع بصلة، وهكذا لا يجد الخطاب الديني أمام أى اجتهاد حقيقي من سبيل إلا أن يحتسب بمبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص»، وفي قضية أن تحجب البنت سائر الورثة شأنها شأن الذكر، كان يكفي أن يكون المعيار هو المقاصد الكلية للوحى، بدلاً من الاستناد إلى اجتهاد الفقه الشيعي أو التمسك بحرفية النصوص. وهذا المعيار يمكن تلمسه من خلال ربط النصوص بواقعها الاجتماعي/التاريخي، وقياس مدى تطوير النص للواقع، ورصد اتجاه هذا التطوير، وهو معيار هام للاجتهاد في مجال الأحكام التفصيلية لأنه يكشف عن طبيعة المصالح التي يجب مراعاتها بعيداً عن الأهواء الإيديولوجية. وفي قضية ميراث البنات، بل في قضية المرأة بصفة عامة، نجد الإسلام أعطاها نصف نصيب الذكر بعد أن كانت مستبعدة استبعاداً تاماً، وفي واقع اجتماعي/اقتصادي تكاد تكون المرأة فيه كائناً لا أهمية له وراء التبعية الكاملة بل الملكية التامة للرجل، أباً ثم زوجاً. اتجاه الوحي واضح تماماً وليس من المقبول أن يقف الاجتهاد عند حدود الذي وقف عنده الوحي، وإلا انهارت دعوى الصلاحية لكل زمان ومكان من أساسها، واتسعت الفجوة بين الواقع المتحرك المتتطور وبين النصوص التي يتمسك الخطاب الديني المعاصر بحرفيتها.

إن الخطاب الديني بكل مستوياته التي نقاشناها هنا من معتدل (حكومي ومعارض)، ومتطرف وتعليمي تربوي وإعلامي، يشتراك في آلياته وفي منطلقاته الفكرية على السواء.

ولذا كان خطاب الجماعات يبدو هو الأعلى صوتاً، فإنه في الحقيقة مجرد صدى لمعطيات سابقة من الأسرة والمدرسة وأجهزة الإعلام، صدى كان يتعدد خافتاً طول الوقت، ثم ساعد على تجسيمه واقع متزد يعجز أهل الحكمة فيه عن تحقيق أبسط المطالب الإنسانية للمواطن العادى، بينما يرتع أثرياء الافتتاح ورموز الحكم والسلطة في كثير من مظاهر الفساد والخطيئة بكل معانٍها الاجتماعية والسياسية والأخلاقية. وإذا كان ثمة شبه بين شباب الجماعات والخوارج، فإنه ينحصر في تلك المثالية التطهيرية المفارقة للواقع، والتي تدفعهم للدفاع عن التصور والدعوة إليه حتى الموت/الاستشهاد.

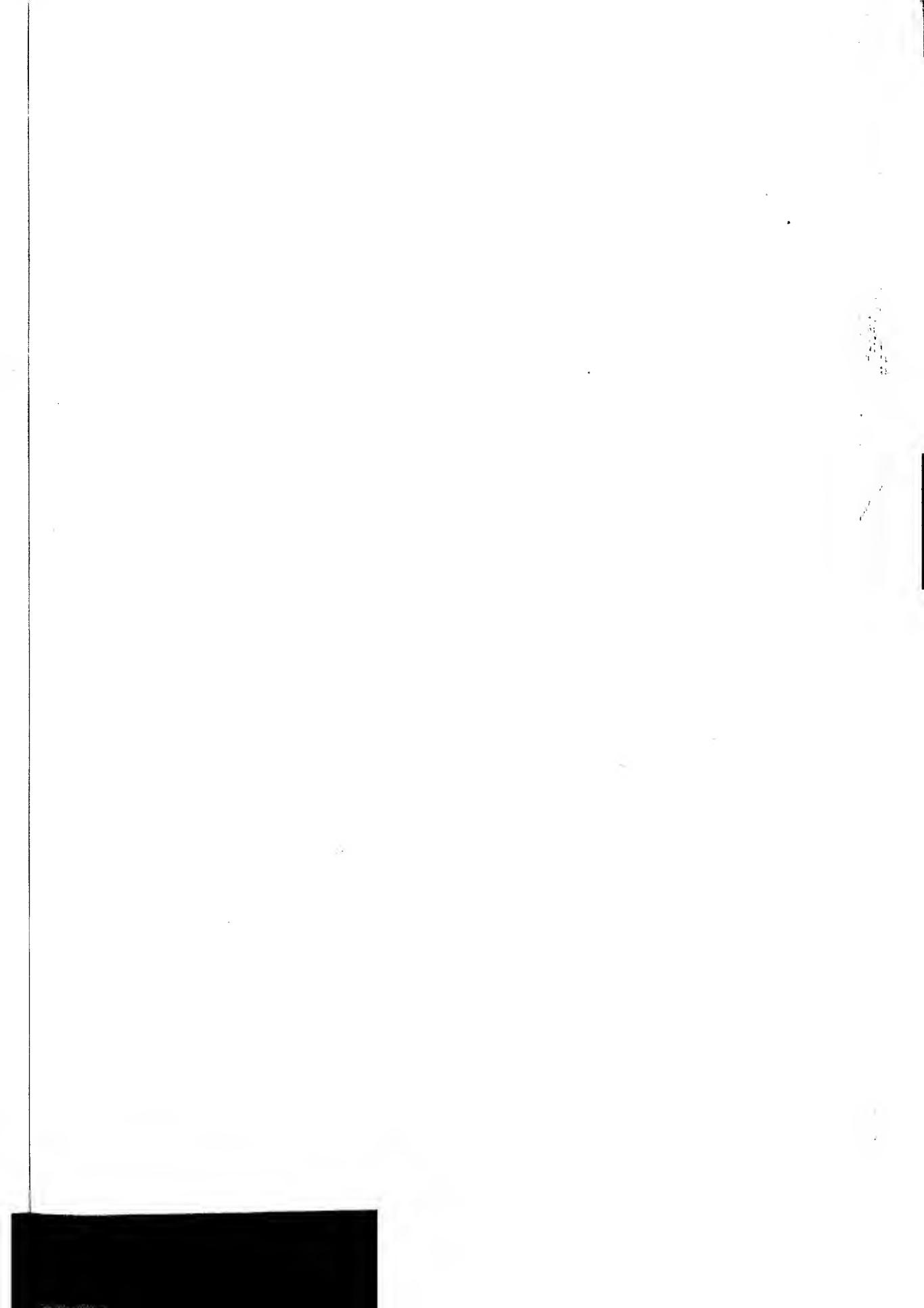
لقد كانوا فيما يرويه المتركون يتهاون على الموت تهالك الفراش على النار، ولهما في استعباد الموت وتفضيله على الحياة قصائد كثيرة مشهورة. إن الواقع من منظور شباب

الجماعات عصى على الإصلاح، والعقل الإنساني عاجز عن إبداع واقع طيب مؤنس، ولا حل من ثم إلا إحياء المثل الجاوز القديم، المجتمع الإسلامي كما عاشه الصحابة تحت قيادة النبي، إنه الاحتكام إلى كتاب الله وحده السبيل إلى تحقيق هذا الحلم، وهلم جرا .....

---

## **الفصل الثاني**

### **التراث بين التأويل والتلوي قراءة في مشروع اليسار الإسلامي**



من الضروري قبل الدخول في موضوع القراءة - نص مشروع اليسار الإسلامي - طرح تعريف، ولو كان إجرائياً، لكل مفهوم من المفهومين المستخدمين في هذه القراءة. أما أولهما وهو مفهوم «التأويل» فيحتاج إلى تحديد دلالته تحديداً يقيناً، خاصة بعد أن اتسعت دلالته وتعددت مجالات استخدامه وتوقيفه، فانتقل من مجال قراءة النصوص الدينية وتفسيرها إلى مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومن هذه الأخيرة إلى مجال «نظرية المعرفة» في الفلسفة، ومنها إلى «النقد الأدبي» و«السمعيوطيقا». والتحديد الذي نود أن نطرحه هنا يتمثل في العودة إلى دلالة المصطلح في مجال تداوله الأصلي، أى في مجال قراءة النصوص الدينية وتفسيرها في تراثنا العربي خاصه، مع بعض الإضافات والتعديلات الضرورية بحكم تطور المعرفة وتقدم آفاق الوعي. وليس هذه العودة إلى الأصول لتحديد الدلالة إلا محاولة - أغلن أنها مشروعية - لتجاوز مطبات التراكم الدالى الكثيفة التي أدى إلى غموض المصطلح. لقد اختلط «التأويل» و«التلوين» مع التركيز حديثاً على أهمية نور القاريء في مواجهة التصور السابق الذى كان يركز على أهمية «قصد» المؤلف، ولأننا ستناقش مفهوم «التلوين» بعد ذلك، فيكفى هنا القول أن التركيز على نور القاريء وعلى آليات القراءة قد أدى إلى نمو نزعة ذاتية تهدى - بدرجات متفاوتة - الملابسات والحقائق الموضوعية، سواء ما يرتبط بالنصوص الأدبية أو ما يرتبط بسوها من النصوص، وعلى رأسها نصوص التراث الإسلامي،

موضوع قراءة اليسار الإسلامي. ومن البديهي أن نصوص التراث الدينى لا تثير إشكالية «القصد» كما تثيرها النصوص الأدبية، بمعنى أنها لا تثيرها من المستوى الإبستمولوجي نفسه، بل تثيرها من مستوى آخر يشمل مجمل الظروف الموضوعية - الاجتماعية الاقتصادية السياسية - التي أحاطت بعملية إنتاج تلك النصوص، والتي تحدد طبقاً لها - من ثم - الدلالات والمعانى الأساسية والأصلية للنصوص المعنية.

## التأويل : الدلالة اللغوية والدلالة الاصطلاحية

يهمنا في الدلالة اللغوية الإشارة إلى أنها تتضمن بعدين قد يبدوان متعارضين، وهما في الحقيقة متكاملان. البعد الأول يتمثل في دلالة صيغة الفعل الثلاثي «أَلْ» ومشتقاته، ومعناؤها العودة والرجوع، ورد في اللسان : «أَلِ الشَّيْءَ يَقُولُ أَوْلًا وَمَا لَا : رَجَعْ»، ومن هذه الدلالة نفهم أن التأويل هو إرجاع الشيء أو الظاهر موضوع الدرس إلى عللها الأولى وأسبابها الأصلية. وهكذا وردت الدلالة في القرآن في سورة يوسف، حيث كانت مهمة التأويل - تأويل الأحاديث - اكتشاف المعنى الأول والدلالة الأصلية للحدث - أو للموضوع - قبل أن يتشكل في صور حُلمية. وفي سورة الكهف كان التأويل شرحاً لدلالة الأحداث والواقع، أو بالآخر شرحاً لعللها وأسبابها الخفية. والبعد الدلالي الثاني للصيغة الثلاثية هو معنى الوصول إلى النهاية - غاية الشيء - بالرعاية والسياسة والإصلاح : «وَأَلِ مَا لَهُ إِيَالَةٌ : إِذَا أَصْلَحَهُ وَسَاسَهُ . وَالإِنْتِيَالُ : الْإِصْلَاحُ وَالسِّيَاسَةُ». وقد وردت هذه الدلالة أيضاً - بمعنى العاقبة والنهاية - في بعض آيات القرآن، وإن كان ورد الدلالة الأولى أكثر. والحقيقة أن الدلالتين ليستا متعارضتين، فالوصول إلى غاية الشيء أو الظاهر لا يتحقق بمعزل عن إدراك عللها وأسبابها الأصلية. وقد تداخلت الدلالتان في الاستخدام القرآني في نهاية قصة يوسف (آلية ٣٧) «ورفع أبويه على العرش وخرعوا له سجداً وقال يا أبتي هذا تأويل روياي من قبل قد جعلها ربي حقاً»، فالتأويل هنا هو التحقق والوصول إلى النهاية، أي تتحقق المعنى الأول والدلالة الأصلية للحلم. ويمكن القول إن الصيغة اللغوية للفعل الثلاثي ومشتقاته، ومنها كلمة «التأويل» أقرب إلى أن تكون من «الأضداد» التي تكون العلاقة بين دلالتيها علاقة السبب والنتيجة.<sup>(١٠٦)</sup>

يناقش علماء القرآن الدلالة الاصطلاحية لمفهوم التأويل عادة بمقارنته بدلاله مصطلح آخر هو «التفسير»، ويحددون العلاقة بينهما بأنها علاقة العام بالخاص، إذ يتعلق التفسير

(١٠٦) انظر: السيد يعقوب بكر: تصوّر في فقه اللغة العربية، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت، الجزء الثاني، ١٩٧١، ص ١٢١.

عندهم بالرواية بينما يتعلق التأويل بالدرامية، وبعبارة أخرى يتعلق التفسير بـ «النقل» في حين يتعلق «التأويل» بـ «العقل». والنقل يعني مجموعة العلوم الضرورية واللزمة للنفاذ إلى عالم النص وفضن مغاليقه ومسئوليته، وهو يتضمن إلى جانب العلوم اللغوية «علم نزول الآية وسوردتها وأقاصيصها والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكينها ومدنهما، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، خاصتها وعامها، مطلقتها ومقيدها ومجملتها ومفسرها». وزاد قسم: «علم حلالها وحرامها ووعدها ونبهها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها، وهذا الذي منع فيه القول بالرأي»<sup>(١٠٧)</sup> إن هذه العلوم جميعاً تعد بمثابة مداخل لا غنى عنها لمن يتصدى لتأويل النص، ويدونها ينفسح المجال بلا حدود أو ضوابط أمام الفرد أو الجماعة لاسقاط إيديولوجيتها على النص، أى للوثب من «التأويل» إلى «التلوين»، وهذا ما يطلق عليه القدماء اسم «التأويل المستكره» أو التأويل المذوم، ويقصدون به التأويل الشيعي بصفة خاصة. وقد أفسح علماء القرآن لتأويلات بعض الصوفية صدورهم على أساس أنها «إشارات» و«مواجيد» لا تتعارض مع الدلالات الأصلية ولا تتنفيها. ولا شك أن وراء رفض التأويلات الشيعية وقبل تأويلات بعض الصوفية دون بعضهم الآخر موقفاً إيديولوجياً معاذلاً للسلطة، لكن المبدأ المعرفي الذي قامت عليه تفرقهم بين «المقبول» و«المستكره» في مجال التأويل يظل صحيحاً وصائباً.

لكن التأويل ليس مفهوماً قاصراً على التعامل مع النصوص اللغوية وحدها، بل يتسع كما هو واضح من سياق استخدامه في القرآن وفي اللغة عامة ليشمل الأحداث والواقع والظواهر كافة، بمعنى أنه مفهوم للتعامل مع النصوص بالمعنى السميوطيقي الشامل، ولابد أن تتغير - بناء على ذلك - مجموعة علوم التفسير لتلائم طبيعة النص موضوع التأويل، أو بعبارة أخرى لابد أن تتغير طبيعة «المفسرة» الملائمة لتأويل النص العلامة. إن لكل مجال معرفي أدوات ووسائله التفسيرية الخاصة التي لا ينبع التأويل إلا عليها، ولكن ليس معنى ذلك أن النشاط التأولى مجرد نتيجة ميكانيكية للعلم بالمفسرة. إن التفسير كما سبق القول يرتبط بالرواية والنقل، ويظل مجال التأويل مرتبطاً بفاعلية العقل والاستنبطاط.

ومن الضروري التنبيه هنا إلى أن المجالات المعرفية تتداول الأدوار بطريقة معقدة

(١٠٧) الراذكشى (بن الدين محمد بن عبد الله): البرهان فى علوم القرآن، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط٢، ١٩٨٤م، المجلد الثالث، ص١٤٨.

يستحيل معها تصنيفها وفقاً لجدلية التفسير/ التأويل، وإلا وقعنَا في ثانية التقسيم الكلامي الذي ينفي للعلوم إلى علوم مخدومة غير خاتمة، وعلوم خاتمة غير مخدومة، وتقع بينهما علوم خاتمة مخدومة. إن مجالاً معرفياً ما يمكن أن يكون تفسرة لمجال معرفي آخر، الدرجة نفسها التي يمكن لهذا الآخر أن يكون بها تفسرة للمجال الأول في سياق مغاير.

### التلوين : قراءة مفروضة

مادام التأويل فعالية ذهنية استنباطالية فمن البديهي أن يكون للذات المعرفة دور لا يصح إنكاره أو تجاهله، لكن بعض النظريات المعاصرة التي تميل إلى جانب النص تجعل منه عالماً من العلاقات الدلالية التي لا تفصح عن نفسها ولا تتكشف إلا من خلال أفق قاريء محدد، وهذا القاريء محكوم بـ«الاستنولوجيا» بافاق المكان والزمان، بل والمزاج اللحظي في بعض الأحيان. وهكذا تتعدد دلالات النصوص وتتسع مع تغير آفاق القراءة مكانياً أو زمانياً، وتتصبّغ القراءة بمثابة إبداع نص على النص. ورغم ما يبيّن على هذا التصور من جدة وحداثة فالواقع أنه يعود بما من باب خلق إلى ما يشبه الانطباعية، بل إن إلحاحه على انفصال النص عن مؤلفه وعن عصره والواقع الذي أنتجه، لدرجة أنه يبشرنا بـ«موت المؤلف»، جعله يعني للنصوص عالماً مستقلّاً له قوانينه الخاصة. إنها نظرية النقد الجديد، خلعت مسوحها القيمية واستبدلّت القاريء بالطبع، وأليات القراءة والتأويل بـ«اليات الإبداع والتشكيل». وإذا كان تنقّل مع من يذهبون إلى القول بأنه لا توجد قراءة بريئة، فإننا نجد من الضروري التفرقة بين القراءة «غير البريئة» وبين القراءة «المفروضة». إن انعدام البراءة في النشاط المعرفي عموماً، وفي قراءة النصوص خصوصاً، أمر له تأويله الإبستمولوجي، مادام فعل المعرفة لا يبدأ من فراغ مطلق شامل مطابق لحالة البراءة الأصلية الأولى على افتراض وجودها. أما القراءة المفروضة فهي على عكس ذلك، لا تأويل لها إلا في الإيديولوجيا. إن تفرقة القدماء بين نمطين من التأويل أحدهما مقبول والآخر مذموم يمكن أن تمثل - بعد نفي أساسها الإيديولوجي وتأصيل أساسها الإبستمولوجي - أساساً طيباً لتفرقتنا هنا بين التأويل والتلوين. إن التعامل مع النصوص، أو تأويلها، يجب أن ينطلق من زاويتين لا تتفق إحداهما عن الأخرى، خاصة إذا كنا نتحدث عن نصوص تراثية: الزاوية الأولى، زاوية التاريخ بالمعنى السسيسيولوجي لوضع النصوص في سياقها من أجل اكتشاف دلالتها الأصلية، ويدخل في ذلك السياق التاريخي، وبالطبع السياق اللغوي الخاص لتلك النصوص. والزاوية الثانية زاوية السياق الاجتماعي.

والثقافي الراهن الذي يمثل دافع التوجه إلى تأويل - أو بالأحرى إعادة تأويل - تلك النصوص، وذلك من أجل التفرقة بين الدلالة الأصلية التاريخية وبين «المفزي» الذي يمكن استنباطه من تلك الدلالة. إن التفرقة في تأويل النصوص بين «الدلالة» و«المفزي» يجب أن تتطل مطلبًا ملحاً حتى لا تعمي الحدود بين الماضي والحاضر من جهة، وحتى لا تخضع منهجية التأويل لأيديولوجية الباحث خصوصاً تعسفيًا مبتدلاً من جهة أخرى. وليس معنى ذلك أبداً ننكر على الباحث حقه (الطبيعي والمعرفي) في أن يصوغ موقفه من الواقع والتراكم من خلال منهجه في التأويل، بصرف النظر عن تقديمها هذا الموقف أو رجعيته، ولكننا ننكر بل نستنكر، أن يتم ذلك على نحو مباشر مبتدل وتعسفي. إننا نستنكر التعامل مع النصوص وتأويلها من منطلق نفسى بrogrammatic يهدى حركتها في سياقها التاريخي من جهة، ويستنكر للحقائق والمعطيات التي لا تكشف دلالة النصوص إلا من خلالها من جهة أخرى. إن التسفيه في التعامل مع النصوص وفي تأويلها يتم غالباً في حالة غياب وعن الباحث - أو تجاهله - لأيديولوجيته، الأمر الذى يجعلها تمارس دورها في الخفاء دون رقابة أو ضوابط أو كابح، وفي هذه الحالة يصبح الوشب من التأويل إلى التلوين سهلاً، وتعمي الحدود بين الدلالة والمفزي.

إن النشاط المعرفي عامه وفعل القراءة خاصة يهدفان إلى اكتشاف حقائق تتمتع بمستوى ما من مستويات الوجود خارج آفاق الذات العارفة أو القارئ، وإذا كانت آفاق القارئ تحديد له زاوية الرؤية، فإن معطيات النص لا تتفق في هذه المواجهة موقف المثلثى السلفى لتوجيهيات الذات العارفة، وهذا معنى أن القراءة الحقة، والنশاط المعرفي الحق عموماً، تقوم على «جدلية» خصبة خلقة بين الذات والموضوع. وهذه العلاقة تتتجزء التأويل على مستوى درس النصوص والظواهر على السواء، وعلى العكس من ذلك لا تتتجزء القراءة المفترضة سوى التلوين. ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن التلوين لا ينتج فقط عن تلك النزعة الذاتية النفعية في التعامل مع النصوص أو الظواهر، بل ينتج بالقدر والدرجة نفسيهما عن نزعة وضعية شكلية تخفي توجهاتها الأيديولوجية تحت شعار «الموضوعية العلمية» والحياد المعرفي. النزعة الذاتية النفعية تهدر الزاوية الأولى من الزاويتين اللتين أشرنا إليهما فيما سبق، زاوية السياق الموضوعى التاريخى للنصوص، وتتحقق من ثم في اكتشاف دلالتها. أما النزعة الموضوعية الشكلية فترى فيها على الوصول إلى الدلالة واكتشاف الحقيقة في حين أن ما تصل إليه ليس في الواقع إلا ما كانت تريده مذكرة البداية. ولذلك أطلقنا على كلتا النزعتين اسم «القراءة المفترضة» فصلاً لهما عن «القراءة غير البريئة» التي تستند في عدم برامتها إلى جدلية العلاقة بين الذات والموضوع.

## القراءة المنتجة

إن الراويتين اللتين حدثناهما للتعامل مع النصوص، ولتأويلها، ليستا راوين منفصلتين، وإن كان الفصل بينهما ضرورياً من زاوية المنهج، وضرورات المنهج أيضاً هي التي تبرر الفصل بين «الدلالة» و«المغزى» في تأويل النصوص، والحقيقة أنها وجهان لعملة واحدة، ذلك أن المغزى لا ينفك عن ملامسة الدلالة بنفس الدرجة التي يوجه بها المغزى أبعاد الدلالة، وإذا كان من الممكن القول إن «المغزى» – أو بالأحرى محاولة الوصول إليه – يمثل «الغاية» والهدف من فعل القراءة فإن هذه الغاية لا يمكن الوصول إليها إلا عبر اكتشاف الدلالة، وإن كانت من جهة أخرى تساهم بدرجة ما في تشكيل بعض أبعادها، وإذا كان اكتشاف الدلالة لا يتم إلا من خلال «التفسرة» بالمعنى الذي شرحناه من قبل، فإن بعدى عملية التأويل، وهو الدلالة والمغزى، يتوازيان مع الدلالتين اللغويتين لمصطلح التأويل كما سلفت الإشارة، يمثل اكتشاف الدلالة العودة والرجوع إلى الأصل، في حين يمثل الوصول إلى المغزى الهدف والغاية من فعل القراءة، وتلتقي الدلالتان على المستويين اللغوي والأصطلاحى من خلال دلالة الصيغة الصرفية – تفعيل – للمصطلح، والتي تشير إلى حدث متكرر، وهي دلالة مشتقة من التضييف في «عين» الصيغة الثلاثية للفعل الأصلي، ومعنى ذلك أن التأويل حركة متكررة بين بعدي «الأصل» و«الغاية»، أو بين «الدلالة» و«المغزى»، حركة بندولية وليس حركة في اتجاه واحد، إنها حركة تبدأ من الواقع/ المغزى لاكتشاف دلالة النص/ الماضي، ثم تعود الدلالة لتأسيس المغزى وتعديل نقطة البداية، ويدون هذه الحركة البندولية بين المغزى والدلالة، يتبدل كلاهما وتبعد القراءة عن أفق التأويل لتقع في ودها التلوين، وبعبارة أخرى تتحول من قراءة مشروعة – وإن كانت غير بريئة – إلى قراءة مغرضة، ومن الضروري هنا التأكيد أن المغزى الذي يمثل نقطة البدء في القراءة مغزى افتراضي جنيني قابل للتعديل أو النفي أو الإثبات طبقاً لما تنتجه القراءة من دلالة، أما المغزى الثابت المحدد سلفاً بطريقة قطعية جامدة، فليس إلا عقبة في طريق القراءة المنتجة، وهي القراءة التالية لعملية – بل عمليات – الاستكشاف الأولى التي يقودها المغزى الافتراضي الجنيني المشار إليه.

إن التفرقة الصوفية بين مستوى الظاهر والباطن في تأويل النصوص يمكن أن تقيد في توضيح علاقة الدلالة بالمغزى، بشرط أن ننفی عنها الحكم القيمي المتمثل في علاقة الأدنى/ الأعلى في التراث الصوفي، ونؤسس بدلاً منها علاقة التفاعل الجدلية التي تقوم عليها علاقة

المغنى والدلالة. إن الظاهر في هذه العلاقة يمثل مستوى الدلالة التي لا تتحدد إلا من خلال السياق الكلى لمجمل الأوضاع والظروف التي أنتجت النص، ففي حين يمثل الباطن مستوى المغنى الكامن في ثنايا تلك الدلالة.

إن النص بوصفه علامة كلية يتكون من سلسلة من العلامات التي تشير في مجملها إلى مدلولات زمانية/ مكانية تقع خارج النص، ولكن بعض تلك العلامات قادر على النفاذ من هذا الأفق المحدود إلى آفاق مستقبلية قادرة على مخاطبة الفصور التالية. وفي النصوص المتميزة تكون تلك العلامات قابلة لتجديد دلالتها مع كل قراءة جديدة، بالشروط المذكورة قبل ذلك، وإن كان هذا لا يعني ضرورة القراءة المنتجة للعلامات ذات الطبيعة الزمانية/ المكانية. إن فعل القراءة في الحقيقة لا يتتناول العلامات المكونة للنص منفصلة عن بعضها البعض إلا على سبيل التحليل السابق على التركيب، وفي هذه المرحلة يمكن الفصل بين نمطين من العلامات تؤسس إداهما الدلالة وتنسّس الأخرى المغنى، بالإضافة إلى مساهمتها مع الأولى في تأسيس الدلالة، وب يأتي بعد ذلك دور القراءة الترتكيبية التأويلية التي ترى الدلالة مستوى من مستويات النص هو المستوى الظاهر، وهو مستوى يدل من داخله لا من خارجه على مستوى آخر أعمق هو مستوى الباطن أو المغنى.

إن جدلية الدلالة / المغنى، أو الظاهر / الباطن على مستوى النصوص؛ خاصة المتميزة حقيقة لا سبيل إلى تجاهلها، والقراءة المنتجة التأويلية هي القادرية بحق على اكتشافها والتبيين بين طرفيها. ولا نريد الخروج عن سياق هذه الدراسة بتقديم نموذج للقراءة المنتجة لبعض النصوص، ولذلك نكتفى بما قدمناه بالفعل من قراءة لمفهوم التأويل عند علماء القرآن، ولفهم الظاهر والباطن في التراث الصوفي، لقد سعت تلك القراءة السريعة إلى اكتشاف مغنى تلك المفاهيم، المغنى الملائم لأفاق وعيينا، والمبني في الوقت نفسه على دلالتها التاريخية بالتركيز على المعرفى ونفي الإيديولوجي. لقد قلنا إن علماء القرآن تقبلوا بعض القراءات الصوفية للقرآن، وأخلوها دائرة «المباح»، في حين أنهم نفوا القراءة الشيعية ووضعوها في إطار «المذموم»، ولاحظنا أن هذه التفرقة تفرقة مشروعة من حيث المغنى المعرفي، وإن اعتمدت في سياقها التاريخي على موقف إيديولوجي، ويمكننا الآن أن نضع في إطار المعرفى كثيراً من النصوص التي توكلت تعدد مستويات المعنى في النصوص

الدينية بشكل خاص، بشرط أن نعم المفهوم ليشمل النصوص غير الدينية من جهة، وأن يتأسس هذا التعديل على علاقة جدلية بين مستوياته من جهة أخرى.

بهذه التفرقة التي نأمل أن تكون قد اتضحت بين التأويل والتلوي، أو بين القراءة المنتجة - غير البريئة - وبين القراءة المغرضة - غير المنتجة بالضرورة - نتجه إلى قراءة مشروع اليسار الإسلامي، ونأمل أن تنتج هذه القراءة - بدورها - مزيداً من الشرح لآليات القراءة وأبعاد التأويل.

## اليسار الإسلامي وأولويات الخطاب الظريف

مفهوم «اليسار» يفترض نقشه وهو اليمين، ويطرح أفكاره ومفاهيمه في مواجهته بشكل أساسى، رغم أن كليهما ينطلق من نفس الثوابت المعرفية التي تطرحها النصوص الدينية. من هذه الزاوية ينتهي اليسار إلى مجال الفكر الدينى رغم سيطرة بعض آليات الخطاب الفلسفى على بعض أطروحاته. لقد طرح مصطلح «اليسار الإسلامي» لأول مرة - فيما نعلم - في بداية الثمانينيات فى مصر، طرحة حسن حنفى، أهم ممثليه لا فى مصر وحدها بل فى العالم الإسلامي عموماً، وفي العالم العربى على وجه الخصوص، وذلك فى العدد الأول - والوحيد - من المجلة التى صدرت إحياءً لتقالييد «العروة الوثقى» التى كان يصدرها الأفغانى محمد عبد، وليس معنى ذلك أن «اليسار الإسلامي» لم يظهر يومئذ اتجاهًا فكريًا متميزاً إلا فى أوائل الثمانينيات، بل إن مفنى صدور هذا الإصدار الجديد لمجلة العروة الوثقى حاملة شعار «اليسار الإسلامي» يتمثل فى إحساس هذا التيار بالمخاطر التى تحدق به من ناحيتين متشابكتين، تتمثل الناحية الأولى فى المخاطر التى كان يتعرض لها اليسار بصفة عامة بكل اتجاهاته وفقائه نتيجة الانقلاب السياسى (الاقتصادى والاجتماعى) والفكري الذى بدأت بوادره فى انقلاب مايو ١٩٧١، ولم يشر ثماره المرارة السوداء إلا مع نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات، حيث أسلم النظام قياده كاملاً لأعداء الأمة التاريخيين : الاستعمار资料 and الصهيونية الدولية. ولأن اليسار الإسلامي ابن شرعى لحركة المدى القومى ذات الأفق التقدمى من الوجهة الاجتماعية، وهى الحركة التى وجدت تعبيرها السياسى فى نظام يوليوب، خاصة فى مرحلة السبعينيات، فقد كان من الطبيعي أن يصيّبها كل ما يصيب اليسار من حصر وتصييق ومصادرة من نظام السبعينيات. ومن الجدير بالانتفاث أن تلك الفترة هي التى شهدت عند بعض ممثلى اليسار الإسلامي انقلاباً حاداً انضموا به إلى

صفوف «اليمين الإسلامي» الذي تمتع في المقابل بحريات واسعة في ممارسة نشاطه السياسي، وفي طرح أطروحاته الفكرية. كان تنامي حركة اليمين الديني يمثل المخاطر الآتية من الوجهة الأخرى، وجهة التحدى الإيديولوجي، المقابلة للتحدي السياسي الذي واجهه اليسار بكل فصائله واتجاهاته.

ترتدى حركة اليسار الإسلامي إذن إلى ما وراء ذلك «الإعلان» الذي صدر في أوائل الثمانينيات، بل نجد بعض إيرادات هذا الاتجاه في كتابات «سيد قطب» في أوائل الخمسينيات، خاصة في «معركة الإسلام والرأسمالية» و«العدالة الاجتماعية في الإسلام»، كما نجده في «اشتراكية الإسلام» لمصطفى السباعي، أحد أقطاب الإخوان في سوريا. ولاشك أن هذه الإيرادات تمثل امتداداً طبيعياً للتؤويل العقلاني للإسلام، الذي طرحته كل من الأفغاني ومحمد عبده استجابة للتحدي الحضاري الذي طرحة الآخر «الغرب» من جهة، واستناداً إلى التراث العقلاني للمعتزلة وأ ابن رشد من جهة أخرى. وإذا كان سيد قطب قد ارتد عن تأويله الاجتماعي للدين لصالح «الحاكمية» الإلهية التي تنفي الإنسان وتجمد حيوية الواقع الاجتماعي في أنساق جامدة، فإن هذه الردة لا يمكن تأويلها استناداً إلى صدام الإخوان مع نظام يوليоستينيات فقط، دون اعتبار الطبيعة التفعية للتؤويل قطب. لم يكن من الممكن لقطب - ولا لغيره من داخل حظيرة الفكر الديني - أن ينتهي إلا لما انتهى إليه بالفشل، ولا مجال هنا لطرح الأمنيات أو للبكاء على اللبن المسكوب، فالزعم أن سيد قطب: «لو كان استمر تطوره على نحو طبيعي، لانتهى إلى الاشتراكية العلمية كمرادف للإسلام، وللتصبح من ركائز اليسار الإسلامي في مصر، ومن دعائمه الأولى في العالم الإسلامي»<sup>(١٠٨)</sup> مجرد افتراض قائم على التعمى. إن التطور الذي حدث في بنية الفكر الديني لقطب تطور طبيعي من داخله، وتمثّل العوامل الخارجية عوامل مساعدة تقوم بوظيفة المثير الذي يتعدد وفقاً لطبيعته ومداه نوع الاستجابة وعناصرها. إذا صح لنا استخدام هذا الترابط السيكولوجي القائم بين المثير والاستجابة في تحليل تطور النسق التأويلى في فكر قطب قلنا إن مثير أوائل الخمسينيات استدعاي قيم العدالة الاجتماعية والصراع ضد الرأسمالية المحلية والعالمية، وتم إسقاط هذه القيم إسقاطاً مباشراً نفعياً على الإسلام دون تحليل عميق لبنية الإسلام ذاته في مجده الداخلي، وهذا النوع من التأويل الإسقاطي - أو التلوين - من شأنه أن يخفى بعض جوانب المجال الداخلي للظاهرة، التي تظل في حالة كمون في انتظار المثير الذي يُجلّيها. ومع تبني

(١٠٨) حسن حنفى: الدين والثورة في مصر، مكتبة مدبوبي، القاهرة، ١٩٨٨م، الجزء الخامس، (الحركات الدينية المعاصرة) ص ٢١٩.

نظام يوليوا/ الستينيات العدالة الاجتماعية محللاً جماهيرياً وبداية خوض معاركه ضد الرأسمالية العالمية وحليقها المحلي، اخترق ذلك المثير مفسحاً المجال لمثير آخر تمثل في هاجس حزبي هذه المرة، هو هاجس اقتسام الكعكة والمشاركة في الحكم، وكان تأثير الإسلام من منظور «الحاكمية» وما يرتبط به من مفاهيم على رأسها مفهوم «الجاهلية» هو الاستجابة لذلك المثير الآخر. وفي كلتا الحالتين لم يكن الإسلام هو موضوع التأثير، بل كان الواقع الخارجي ومتطلبه الإيديولوجي هما القصد والغاية التي أسقطت على الأصل فلونته. وهكذا اختلط الخاص والعام، وتدخل النسبي والمطلق، وتاهت الحدود بين «المغزى» و«الدلالة».

كانت هذه الإطالة ضرورية لأن الارتحال من اليسار إلى اليمين داخل بنية الفكر الديني طال كثريين غير سيد قطب، ويكفي أن نذكر هنا بعض الأسماء مثل خالد محمد خالد ومحمد عمارة، بل إن التحول إلى اليمين الديني من اليسار بشكل عام إحدى الظواهر اللافتة في مرحلة السبعينيات، ويكتفى هنا أيضاً الاستشهاد باسم عادل حسين، ويبين أن تلك المرحلة قد ساهمت إلى حد كبير في فرز المواقف، وتحديد الاتجاهات، وتمييز التيارات التي ساهمت بدرجات متفاوتة في مشروع نظام يوليوا حتى نهاية الستينيات. وقد أدت عملية الفرز تلك في مجال اليسار الإسلامي إضافة إلى المخاطر التي حاقت به - والتي سبقت الإشارة إليها - إلى انسحاب كل فرسانه تقريباً، وبقي حسن حنفي في الميدان المصري وحده، من هنا نشأت الحاجة إلى الإعلان عن الوجود، فأصدر العدد الأول والوحيد - والذي حرره وحده تقريباً - من اليسار الإسلامي عام ١٩٨١، وقبل ذلك بعام واحد كان قد أصدر مخطط مشروع اليسار الإسلامي - والذي يحلو له أن يطلق عليه في حوارنا الشفاهي اسم «المانيفستو» - تحت عنوان «التراص والتجديد»، وهو المخطط الذي صدر جزقه الأول عام ١٩٨٨ في خمسة مجلدات بعنوان «من العقيدة إلى الثورة» موضوع تحليلنا الأساسي في هذه الدراسة.

إن الإعلان الذي واكب بداية الثمانينيات، لم يكن إذن إعلان ميلاد لاتجاه «اليسار الإسلامي» بقدر ما كان إعلان «تأكيد» وجود من جهة، وإعلان «تحديد» هوية من جهة أخرى. لقد كان ذلك الإعلان بعبارة أخرى بمثابة إعادة ترتيب للأوراق، وتنظيم للأولويات في مواجهة المخاطر التي يتعرض لها على المستويين السياسي والإيديولوجي.

ولقد ظن اليسار الإسلامي أن إعلان «حسن النهاية» كفيل بابعاد المخاطر السياسية عنه فلجاً إلى التقى - ذلك المبدأ الشيعي التراشى - معلنًا أنه ليس حزبياً سياسياً، ولا يمثل معارضته حزبية، ولا يتوجه ضد أحد، لأنه: «يرى السياسة في ثقافة الأمة ونهضتها ... ، فالمعارك أساساً

في الثقافة وداخل وعيها (الأمة) الحضاري... لا يهدف اليسار الإسلامي إلى استئثار أحد أو الاستدعاء على أحد، بل يرمي إلى يقظة الأمة واستئثار نهضتها الحديثة وطرح البديل أمام الناس، والاحتكام إلى جماهير الأمة، وتجاوز الحلول الجزئية والنظارات الفردية إلى تصور كلى وشامل لوضع الأمة في التاريخ وتحديد دورها مع نفسها ودورها مع غيرها»<sup>(١٠٩)</sup>.

ولكن هذه القناعة بالنضال على المستوى الثقافي تعود لتحول في نهاية الثمانينيات إلى إصرار على ربط النضال الفكري بالنضال السياسي، فالهدف من إعادة بناء علم العقائد في «من العقيدة إلى الثورة» إلى جانب وضع أيديولوجية ثورية واضحة المعالم تستند إلى عقائد الأمة - أو وضع لأهوت الثورة - «تحقيق الأيديولوجية بالفعل كحركة في التاريخ بعد تجنيد الجماهير من خلال ثورة عقائدها»<sup>(١١٠)</sup> ويتم هذا الربط استناداً إلى مبدأ ماركسي أصيل : «ليس المهم لدينا هو فهم العالم كما كان عند القدما»، بل تغييره وتطويره والسيطرة عليه»<sup>(٣٢/١)</sup> ومن البديهي أن تحقيق الأيديولوجية وإحداث التغيير المطلوب لا يتم إلا من خلال تجنيد الجماهير في تنظيم سياسي ثوري، يحدد دوره الأساسي بعد التكوين في «قيادة الكفاح المسلح، فالكتفاح المسلح ليس فقط جزءاً من البناء الأيديولوجي، بل هو واقع العصر، عصر التحرر من الاستعمار والإقطاع»<sup>(٣٨/٥)</sup>.

إذا كانت «الحقيقة» مبدأ يفسر لنا التردد في نيرة الخطاب السياسي لليسار الإسلامي، من أجل مواجهة الخطر السياسي الذي حاق به - كما حاول اتجاهات اليسار وفصائله - في بداية الثمانينيات، فإن المبدأ المفترس لطريقة مواجهته للخطر الأيديولوجي الناتج عن تنازع اتجاه اليمين الإسلامي هو «التفويفية» على مستوى الخطاب الفلسفى / الدينى. لقد وقع اليسار الإسلامي بين شقى الرحمى فاتهم بالماركسية والعملية من جانب النظام والمذ الدينى من جهة، واتهم بالتفقىقية والتبريرية من جانب قوى اليسار من جهة أخرى، وكانت «التفويفية» المرتبطة بها جس التوحيد بين الأخوة الفرقاء فى جسد الأمة هي الاستجابة الأيديولوجية لذلك التحدى :

**«وضعنـا من العقـيدة إلـى الثـورـة.... تـحـيقـاً لـمـصلـحةـ الـأـمـةـ، وـحـرصـاً عـلـى وـحدـتـهاـ الوـطـنـيـةـ**

(١٠٩) اليسار الإسلامي، العدد الأول، القاهرة، ١٩٨١ م ، ص ٤٦.

(١١٠) من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨، الجزء الأول، ص ٧٩. فيما يلى تتم الإشارة إلى هذا المصدر في متن الدراسة بين قوسين، رقم الجزء أول لا يتبعه خط مائل ثم رقم الصفحة.

بعد أن أصبحت شيئاً وفرقأً في نضالها الوطني وتغيرها الاجتماعي، خاصة بين أنصار التراث وأنصار التجديد، بين الحركة السلفية والحركة العلمانية، وما الاتجاهان الرئيسيان في جسد الأمة، بدلاً من التكفير المتبادل والمصراع على السلطة واستبعاد كل منها للآخر.

فقائتنا هي حركة الوصل بين جناحى الأمة، والتى من خلالها يستطيع التراث السلفى أن يواجه قضايا العصر الرئيسية، كما يستطيع العلمانى التقدمى (الليبرالى أو الاشتراكى أو القومى) أن يحقق أهدافه ابتداء من تراث الأمة وروحها، فیامن الأول الخروج على المجتمع سراً أو علناً ومعاداة الأهل والوطن، ويامن الثاني الانتهاء إلى الردة والوقوع في الثورة المضادة. هذا ما يبرهن عليه واقعنا المعاصر، سواء في موقف الحركة الإسلامية منه، أو في انكasaة الثورة العربية ورثتها» (٣٩/١).

ولكن ليس معنى ذلك أن «التفيقية» المرتبطة بها جس التوحيد بين الفرقاء مجرد استجابة لحالة - أو بالأحرى لخطر - التحدى الإيديولوجي المشار إليها،

فالواقع أن التفيفية جزء أصيل في بنية «اليسار الإسلامي». وتلتقي «التفيقية» بوصفها نهجاً فكريًا مع «التقى» بوصفها نهجاً سياسياً، فيلجا المفكر اليساري أحياناً إلى التقى على مستوى الفكر، ويمارس التفيفية على مستوى الخطاب السياسي.

يتسماع في سياق مناقشة إشكالية «التحسين والتقبیح» بين العقل والنقل:

«هل الله في خطر أم العقل في خطر؟ هل ندافع عن حاكمة الله أم حاكمة العقل؟ هل نحن المدافعين (كذا) عن الله أم نحن بشر ندافع عن حقوق البشر؟ قد لا يملك الإنسان أمام المزايدة إلا الصمت خوفاً من قهر العامة، وتقل التاریخ وسطوة الحكم. ومع ذلك فالدفاع عن حكم العقل هي مهمة جيلنا، دفاعاً عن حقوق الناس وإعمالاً لعقولهم» (٤٢٨/٢).

وبالمثل تتبدى التفيفية في تصوّره لطبيعة الحزب السياسي، فهذا الحزب هو: «خلية شعب الله المختار» (٣٨٧/٥) وهو «يمثل مصلحة الناس لا مصلحة طبقة أو فئة» (٣٨٨/٥)، وهو أخيراً الحزب الوحيد الحق: «المعبر عن الفكر، والمدافع عن مصلحة الجماهير والمربيين عليها، في مقابل حزب مضاد لا يمثل مصلحة الجماهير ولا يعبر عنها» (٣٩٠/٥). وإذا كانت التفيفية ترتبط بها جس التوحيد الفكري، فإن التقى لها مبرراتها في واقع حالة «التزمت» التي تحايث الفكر الديني بصفة عامة، والتي تصاعدت حدتها في مرحلة السبعينيات.

قلنا إن التوفيقية نهج أصيل في بناء اليسار، نهج يرتبط بطبيعة منطلقاته الفكرية، وينبني على أساس من التصورات والفرضيات التي يقوم عليها هذا البناء. وإذا كانت كتابات اليسار وأطروحتاته في مرحلة السبعينيات تكشف عن ميل واضح للانحياز إلى الجناح العلماني التقديمي - أحد جناحي الأمة - فإن القراءة العميقية تبين أن ذلك الانحياز لا يتجاوز حدود مستوى الخطاب السياسي المباشر، أو ما يطلق عليه المؤلف اسم الكتابات الشعبية أو الشهادة على العصر (١١١). إذا تجاوزت القراءة هذا المستوى إلى مستوى البنية الفكرية العميقية، كما تتجلّى على مستوى الخطاب الفلسفى ظهرت «التوفيقية» التي تنفي الانحياز البارز على السطح. من هنا لا تنقق مع كثرين ذهبوا إلى أن حسن حنفى أصابه ما أصاب غيره من الارتداد ومجاورة معسكر اليسار، فالانحياز الذى تكشف عنه كتاباته فى السبعينيات والثمانينيات إلى الجناح السلفى - الجناح الآخر للأمة - انحياز سطحى يمثل الاستجابة لمطالبات سياسية ضاغطة. إن التأرجح البادى فى مستويات الخطاب الدينى لليسار الإسلامى لا يرتد إلى عوامل نفعية ذاتية، ولا يتعلق باطماع شخصية تدور فى ذلك الترغيب أو الترهيب، بل يرتد إلى ذلك المنهج التوفيقى المشار إليه. ومن الضرورى هنا الإشارة إلى العاملين الأساسيين اللذين ساهموا - إلى جانب مجلل الظروف التى سبقت الإشارة إليها فى مرحلة السبعينيات - فى بروز الانحياز «السطحى» إلى جانب السلفية الدينية: يتمثل العامل الأول فى النجاح الذى حققه قوى الشعب الإيرانى تحت قيادة علماء الدين فيما عرف باسم الثورة الإسلامية ضد أعتى النظم الرجعية والفاشية فى منطقة الشرق الأوسط. وهو نجاح تجاوز فى بداياته تاثيره المحلى ليمثل خطراً على مصالح الاستعمار资料， والأمرىكي بشكل خاص، يهدد وجوده فى المنطقة. ولقد أحدث هذا النجاح الموى الذى ارتبط بالإسلام لدى كثير من المفكرين - الغربيين والشرقين على السواء - حالة من رد الفعل جعلتهم يعيدون النظر فى سلامية منطلقاتهم الفكرية، ويعيدون من ثم بناء منظوماتهم الفكرية. أما العامل الثانى الذى دفع الانحياز إلى السلفية فى خطاب اليسار الإسلامى إلى السطح فهو الموى الذى أحدثه حادث المنصة فى مصر على أيدي بعض الأفراد من القوات المسلحة، المنتسبين إلى تنظيم «الجهاد»، وما قوله به ذلك الحدث من ارتياح وإحساس «مؤقت» بالخلاص من جانب القوى الوطنية المصرية - والعربية - كافية، تلك القوى التى عانت من تسلطية النظام وقمعيته بدرجات متفاوتة، والتى جمعتها فى السجون والمعتقلات قرارات سبتمبر الشهيرة.

(١١١) الكتابات التى نشرت فى ستة مجلدات بعنوان «الدين والثورة فى مصر»، انظر الهاشم، رقم ٣.

إذا كانت «التفيقية» تمثل البنية الفكرية العميقة في خطاب اليسار الإسلامي، فمن الطبيعي أن تخضع البنية السطحية لهذا الخطاب لشبيهات الواقع، فتميل في السبعينيات إلى جانب العلمانية التقديمية، وتميل في أواخر السبعينيات وحتى الآن إلى جانب السلفية. ونقول إن هذا أمر طبيعي، استناداً إلى إصرار اليسار الإسلامي على «المزج» في خطابه بين السياسي والفكري والأيديولوجي والإبستمولوجي، دون تأسيس للفرع على الأصل. وإذا كنا نرفض تأويل ذلك «المزج»، وما يترتب عليه من نتائج بالأسباب الذاتية الشخصية، فإن حسن القصد البادي في الحيرة الدائمة بين دور «العالم» ودور «الموطن» لا يكفي تبريراً لهذا المزج ولا نقول الخلط، بل إن تلك الحيرة مظهر آخر من مظاهر «التفيقية» العميقة في بنية خطاب اليسار.

إن نقطة الانطلاق الأولى في خطاب اليسار توصيفه للمرحلة «الحضارية» الراهنة التي تمر بها الأمة الإسلامية بشكل عام، والأمة العربية والمجتمع المصري بشكل خاص، بأنها تشبه إلى حد كبير «عصر النهضة» الأوروبي<sup>(١١٢)</sup>. وتحدد طبقاً لهذا التوصيف استراتيجية الإصلاح في: الإصلاح الديني، والاتجاه الإنساني، ونشأة العلم، ومع أن الإصلاح الديني بدأ في العالم العربي والإسلامي منذ ما يزيد على مائة عام، فإنه لم يحقق النتائج المرجوة. وفي هذا الصدد، يوجه اليسار الإسلامي إلى حركة الإصلاح الديني تلك نقداً جوهرياً يتمثل في أنها:

«أرادت تحويل النظر إلى عمل دون تأسيس للنظر، لذلك ظل الإصلاح مجرد وعظ وإرشاد، حاثاً الناس على العمل، والناس لا تعمل بالماعظ بل بتغيير تصوراتها للعالم ونظرتها للكون. ومن ثم فالعودة إلى تأسيس العلم، وتحويل التوحيد إلى نظرية، هو السبيل إلى إصلاح جذري، والانتقال من الإصلاح إلى ثورة تتأنصل أولًا في شعور الجماهير، وتمدهم بتصور ثوري للعالم قبل أن تتحقق الثورة بالفعل» (٢٤٢/١).

وإذا كانت حركة الإصلاح الديني قد عجزت عن تحقيق «التثوير» العقلى بسبب جمودها الفكرى وعجز مفكريها عن إحداث تغيير جذري في رؤية العالم، فإنها بهذا العجز قد أدت إلى

(١١٢) انظر: قضايا معاصرة، دار التثوير، بيروت، ١٩٨٢م، الجزء الثاني (في الفكر الغربي المعاصر) ص ٢٢.

ترك المجال لنقيضها الفكرى - العلمانية - لأخذ زمام المبادرة. لكن هذه الأخيرة فشلت بدورها فى إحداث التغيير المطلوب، لأنها أهملت شأن العقائد وركزت على المصالح كرد فعل على حركة الإصلاح الدينى، التى أهملت المصالح الدينية للجماهير وركزت على تثبيت العقائد. (انظر: ٦٦/١) إن فشل المشروعات العلمانية يرتد فى نظر اليسار الإسلامى إلى أنها اتجهت صوب التأثر بالمشروع الغربى، وأهدرت «التراث» الذى يمثل المخزون الن资料ى للجماهير، والأساس النظرى لأبنية الواقع. (انظر: ٣٢٣/١) إننا طبقاً لليسار الإسلامى:

«نعمل بالكتنى كل يوم، وتنفس الفارابى فى كل لحظة، ونرى ابن سينا فى كل الطرق، وبالتالي يكون تراثنا القديم حياً يرقى يوجه حياتنا اليومية، ونحن نظن أننا نبحث عن الرزق، ونلهث وراء قوتنا اليومى»<sup>(١٢)</sup> ومعنى ذلك أن تجاهل هذا التراث والوشب فوق، لا يؤسس إلا مشروعات مثل كرة البالون، طائرة فى الهواء بلا سند من الجماهير مصاحبة المصلحة فى التغيير، هذا توصيف اليسار لمشروعات التحديث العلمانية، على اختلافها وتعدد اتجاهاتها.

ومن الصعب التسليم بهذا الوضع «التناقض» الذى يضعه اليسار الإسلامى لعلاقة التيارين الرئيسيين فى فكرنا الحديث، رغم الاتفاق معه فى بعض الأطروحات السالفة بشرط تأسيسها على أساس علمى رصين. لاختلاف مثلاً على أن للتراث فعاليته الخاصة فى مياغة وعيينا الثقافى والفكري الراهن، ولكنه ليس «التراث» بآلف ولا م التعريف، أى أنه ليس التراث بمجمل اتجاهاته وتياراته التى يضعها اليسار - أحياناً - على مستوى واحد. بل تتوقف فعالية التراث على عملية «اختيار» معقدة توجهها فى الأساس مواقف مختلفة - ومتناقضة إلى حد الصراع - من الواقع العينى المباشر. وفي عملية «الاختيار» تلك، بكل ما تتضمنه من عناصر الإبراز والتعتيم أو الإظهار والإخفاء، يتم «تلويين» هذا التيار أو ذاك من التراث، وهو التلوين الذى يثبت فرق دلالة التراث إلى المفزي المحدد سلفاً. وهذا الاتفاق المشروط على فعالية التراث فى تشكيل الوعى هو الذى يؤسس خلافنا الجذري مع اليسار الإسلامى فى علاقة التناقض والتضاد التى يتصورها بين السلفية والعلمانية.

لم تكن التيات العلمانية محجوبة عن «الاستناد» بدرجات متفاوتة إلى بعض اتجاهات التراث، ولم تكن السلفية الإصلاحية فى عزلة عن «الاهتمام» بمصالح الجماهير، فقد كان

(١٢) التراث والتجديد، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٠ م ص ١٤.

التحدي المطروح اجتماعياً وحضارياً هو «التخلف» الذي تكشفَ من خلال الاحتكاك بالأخر الغربي، وهو تحدٍ حدد لكل فريق آليات الاستجابة الذهنية طبقاً لموقهِ من الواقع. رأى السلفيون أن سبب التخلف راجع إلى التخلُّ عن القيم الحقيقة والأصلية في الإسلام، وتم استيعاب الآخر من هذا المنظور بوصفه محققاً لتلك القيم في حياته الاجتماعية وفي سلوك أفراده، وشاعت من ثم أقوال من نمط إننا مسلمون بلا إسلام وإن هناك يزدهر إسلام بلا مسلمين، من هنا تحدّت آليات الإصلاح في ضرورة العودة إلى الإسلام الأصلي في ينابيعه الأولى ومصادره الأصلية، وتتحدّد الماضي الجميل المتصرّ بوصفه إطاراً مرجعياً لحل إشكالات الحاضر.

وعلى العكس من ذلك اتجهت التيارات العلمانية إلى مواجهة الحاضر ومحاولة حل إشكالياته بآليات ذات طابع عصري في أغلب الأحيان، ولكنها أحسست بضرورة ملرح هذه الآليات طرحاً يسوع قبولها من الجماهير، فوجدت في بعض اتجاهات التراث «سندًا» لتوجهاتها.

وعلى ذلك فلم يكن الخلاف بين جناحى الأمة - كما يتصور اليسار الإسلامي - خلافاً جذرياً فيما يرتبط بعلاقة كل منها بالتراث، بل ترکز الخلاف في الطريقة التي «استعمل» بها كل منها التراث، حيث تحول لدى السلفيين إلى إطار مرجعي بينما تحول عند العلمانيين إلى غطاء و«سند». وفي كلتا الحالتين فقد التراث وجوده الموضوعي لحساب التلوين الإيديولوجي النفسي، وفشل كلا الاتجاهين في تأسيس معرفة علمية بالواقع أو بالتراث، وفشلَا من ثم في إحداث أدنى تغيير كييفي في الواقع المعاصر. والدليل على ذلك أننا لا نزال ننور في إطار تلك الثنائية التي تشكلت وبرزت في علينا في بدايات القرن الماضي - التاسع عشر - وقد أوشك القرن الحالي على الانتهاء، وتلك الثنائية تزداد في علينا حدة وفي حياتنا عمقاً. ترى هل يستطيع اليسار الإسلامي أن يحقق ما لم يتحقق منذ بداية عصر النهضة حتى الآن؟

إن وضع السلفية والعلمانية في علاقة التضاد المشار إليها هو الذي يعطى لليسار الإسلامي - فيما يبدو - مبرر وجوده، ويحدد له من ثم أولوياته وأالياته أيضاً. وإذا كانت اللحظة الحضارية التي تمر بها الأمة ما تزال مرحلة «النهضة» بكل ما تشتمل عليه وتنطلب منه

«تغوير»، فإن كلاً من السلفية والعلمانية تطرح مشروعًا خارج اللحظة الحضارية: السلفية بتوجهها صوب الماضي، والعلمانية بتتجاوزها الحاضر إلى المستقبل. وفي هذا الإطار تمثل السلفية «الاتباع» وتمثل العلمانية «الابتداع»، ويصبح «الابداع» هو الطريق الصحيح بين الاتباع والابداع، ويصبح «تجديد التراث» هو المغير عن اللحظة الحضارية الراهنة بوصفه طریقاً وسطاً بين السلفية بتوجهها الماضي، وبين العلمانية بتوجهها المستقبلي. (انظر: ٢١١، ٧٥، ٣٥/١) هكذا يصبح تجديد التراث هو قضية القضايا، وهو الأولوية الأولى في مشروع اليسار الإسلامي، بل هو إبداعه الأصيل وإسهامه الأكبر. ولأن المشروع كله يبدأ من منحى توفيقى، ولأن كل منحى توفيقى يجذب إلى هذا الجانب تارة وإلى الجانب الآخر تارة ثانية، فإن اليسار الإسلامي يميل إلى إعطاء التراث أولوية وجودية ومعرفية على التجديد المنطلق من آفاق احتياجات اللحظة الحضارية الراهنة:

«البداية هي التراث... التراث هو نقطة البداية كمستويات ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد... والتراث ليس قيمة في ذاته إلا بقدر ما يعطي من نظرية علمية في تفسير الواقع، والعمل على تطويره... هو نظرية للعمل، ووجه للسلوك، وذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها واستثمارها، من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض»<sup>(١٤)</sup>

لكن هذه الأولوية سرعان ما تكتشف عن أولوية «استثمارية» استقلالية لغايات نفعية عملية، ويصبح الوجود السابق للتراث في الزمان وجوداً مرهوناً بما يمكن أن يقدمه لنا من نفع، بصرف النظر عن دلالته الذاتية، أى في سياق وجوده التاريخي.

ولكن علينا أن نلاحظ أن تعامل اليسار الإسلامي مع التراث يتزداد بين اعتباره أساساً فعالاً في بنية الوعي الراهن وحاضرها حضوراً ملحوظاً في ثقافة الحاضر، وبين اعتباره موضوعاً للتجديد. في الحالة الأولى يكون التراث فاعلاً والماضي أساساً الحاضر، وفي الحالة الثانية يكون التراث مجالاً لفاعلية التجديد ويكون الحاضر أساساً لفهم الماضي، وبعبارة أخرى تتبادل ثنائية الماضي/ الحاضر، التراث/ التجديد مواقعها طبقاً لزاوية التناول والتحليل، دون أن تتناسى العلاقة بينهما كما يتبين على أساس جدل.

<sup>(١٤)</sup> السابق، ص ٩.

## الماضى والحاضر، الأصل والفرع

من المفهوم أنه في كل علاقة جدلية ثمة أولية نظرية وأسبقية ذهنية لأحد طرفي هذه العلاقة، أولية هي التي تسمح بالتحليل والرصد والقياس، ذلك أن التحليل لا بد أن يعتمد على تسكين طرف لقياس حركة الطرف الآخر بالنسبة إليه، ويدون عملية التسكون هذه يصبح الفهم مطلباً مستحيلاً. ومن السهل القول إن العلاقة الجدلية تعنى التفاعل الدائم والحركة المستمرة، التي تجعل الحديث عن طرف ساكن أمراً مستحيلاً إلا على سبيل الفرض والتصور. ومع ذلك فالفرض والتصورات هي أساس البحث والدرس، والشرط الأولية لعملية الفهم. من هنا لا بد من تحديد عنصر أو طرف أولي في عملية الجدل بين الماضي والحاضر، طرف أولي على أساسه يتم للمفكر أو الباحث صياغة موقفه الميداني التصوري، دون إهدار بالطبع لقانون الجدل. لكن الفكر الدينى - اليمينى يتصف خاصية - يهدى تلك العلاقة الجدلية، ويجعل للماضى أولية وجودية ومعرفية بحيث يصبح هو الجوهر الثابت، وتحول علاقة الحاضر به إلى علاقة تبعية وخضوع، أشبه بعلاقة العرض بالجواهر. وإذا كانت علاقة الأعراض بالجواهر تمثل في بعض صياغاتها التراثية إلى أن تكون علاقة تفاعل، من حيث حاجة كل منها إلى الآخر للتعمين والظهور.

فإن تصوير الفكر الدينى للعلاقة بين الماضي والحاضر لا تقارب هذه التخوم. إن الماضي هو الأساس والحاضر يجب أن يشاكله، وإذا ابتعد الحاضر عن صورة الماضي صار منحرفاً وجاهلاً وضالاً. من هنا يسعى الخطاب الدينى السلفى إلى إعادة صياغة الحاضر وفقاً لصورة الماضي، ولأن هذا حلم مستحيل تسيطر على هذا الخطاب الوعظية الإنسانية، ويعتمد على آليات ذهنية ذات طبيعة ديماجوجية، ويتحول الفكر السلفى إلى ما يشبه بعض أنبياء «العهد القديم» يصب اللعنات على الناس والمجتمع، ويتوعدهم بالويل والثبور وعظامهم الأمور.

لكن اليسار الإسلامى مسلحاً بوعى أعمق وبالآليات ذهنية وخطابية أرهف، يطرح تصوراً أعمق لتلك العلاقة بين الماضي والحاضر، تصوراً لا يرقى إلى آفاق الجدلية، ولكنه تصور أشد خصوصية وأكثر حيوية. إنه تصور يتوازى مع الطبيعة «التوفيقية» التي تمثل استراتيجية الخطاب اليسارى، فالماضى - كما يتحدد في التراث - يتدخل في تشكيل

الحاضر، لا بشكل مباشر، بل بعد أن يتحول إلى «مخزون نفس» للجماهير. هذا التراث «المخزون» يمثل - من منظور اليسار الإسلامي - الأساس النظري لبنية الواقع. (انظر: ٥/٣٢٢) ومن السهل على اليسار الإسلامي بالطبع أن يجد في الكثير من القيم والمفاهيم السائدة في ثقافتنا وفي سلوكنا أصداء لكثير من القيم والمفاهيم التراثية، لكن هذا التشابه لا يتم تحليله وفقاً لعلاقته بالشروط التاريخية المنتجة لهذه القيم في الماضي والحاضر، بل يتم عبر الوثب من الماضي إلى الحاضر بطريقة ميكانيكية.

إن تحديد القيم التراثية التي تؤثر في حركة الواقع من خلال اختزانها في وعي الجماهير عملية أكثر تعقيداً من مجرد التماس بعض أوجه الشبه، والوثب ثوابتاً للحاضر بلون الماضي. إن سيادة قيم بذاتها مثل الاعتماد على النصوص وإهدار دور العقل، والتصور الهرمي للعالم والمجتمع، والخلط بين العقل والوجدان، وإعطاء الأولوية للنظر على العمل، وغياب البعد التاريخي من فكرنا، ليس نتيجة مباشرة ميكانيكية لوجود مثلها في بعض جوانب التراث. والأحرى القول إن تلك القيم السلبية تنتقل من التراث بطريقة معقدة، حيث يعاد صياغتها طبقاً لمتطلبات القوى المسيطرة على حركة الواقع، والوجهة لثقافتها، وبثها إعلامياً بطرق متعددة ومعقدة تحتاج للتحليل والدراسة.

إن اليسار الإسلامي، على عكس نقيضه اليميني، لا يريد صياغة الحاضر طبقاً لنموذج الماضي، لأنه يرى أن مأساة الحاضر تشكّل بالفعل على نموذج الماضي، من حيث القيم والمفاهيم وأنماط السلوك. ولذلك فإن تصوره للتراث يختلف اختلافاً جوهرياً عن تصور نقيضه، الذي يُوحّد بطريقة ميكانيكية بين «الإسلام» والتراث، بعد أن يقوم باختزال هذا الأخير في بعض اتجاهاته وتياراته، نافياً ما يتعارض مع إيديولوجيته خارج دائرة «الإسلام». مفهوم التراث في خطاب اليسار الإسلامي أنه نتاج الواقع الذي نشأ فيه، أي أنه نتاج بشري تاريخي يقع خارج دائرة «القدسية»، إنه «تراث يعبر عن الواقع الأول الذي هو جزء من مكنونات»، وهو من ثم ليس «مجموعة من الحقائق النظرية الثابتة، والحقائق الدائمة التي لا تتغير، بل هو مجموع تحققات هذه النظريات في ظرف معين، وفي موقف تاريخي محدد، وعند جماعة خاصة تضع روبيتها وتكون تصوراتها للعالم»<sup>(١١٥)</sup> وهذا التصور للتراث هو الذي يسمع

(١١٥) السابق نفسه ، ص ١١.

لليسار الإسلامي أن يُعمل فيه آليات تجديده توطئة لإعادة بناء المخزن النفسي للجماهير، وتغيير تصوراتها للعالم، وتمكينها من ثم من إحداث التغيير المطلوب في بنية الواقع. لكن ذلك الخلاف بين اليسار واليمين يبدو خلافاً على المستوى السطحي، أما على مستوى البنية العميقة فيتفق كلاهما في تصور أن الحل - حل مشكلات الواقع الراهن - يقع في التراث. وإذا كان اليمين يرفع الآن شعار «الإسلام هو الحل» فإن شعار اليسار «تجديد القراءة هو الحل». وعلى ذلك يلتقي اليسار واليمين في جعل الماضي أصلاً والحاضر فرعاً، بل يتجاوز اليسار بساطة الطرح اليميني وسذاجته ليجعل من التراث نقطة البدء والختام، فهو مستودع الطول بما أنه المسنون عن الأزمة.

إن العلاقة بين الماضي/ التراث، والحاضر/ الأزمة في مشروع اليسار علاقة مركبة من حركة هابطة من الماضي إلى الحاضر يتمثل التراث فيها في شكل مخزن نفسي وتصورات تشكل بنية الواقع. تقابل هذه الحركة الهابطة حركة أخرى معاونة من الحاضر إلى الماضي، حركة يتتحول فيها التراث إلى موضوع التجديد لحل أزمات الحاضر. هذه الحركة المركبة الهابطة الصناعية، تمكن اليسار من «حل أزمات العصر وفك رموزه في التراث» كما تتمكنه من «إعادة بناء التراث لإعطاء العصر دفعة جديدة نحو التقدم، فالتراث كما يبيّنا هو المخزن النفسي لدى الجماهير، وهو الأساس النظري لأبنية الواقع». (٥/١) وبعبارة أخرى يمكن القول إن مشروع اليسار الإسلامي، يتمثل في قراءة التراث قراءة كاشفة، تكشف عن «الجذور التاريخية لأزمات العصر في التراث القديم، قراءة للماضي في الحاضر ورؤيه للحاضر في الماضي» (٢٢٢/١) والسؤال الذي نطرحه الآن: هل قراءة اليسار للتراث - علم الكلام بصفة خاصة - قراءة مشروعة، خاصة في شقها الأول، قراءة الماضي في الحاضر، وهو الشق الذي يعنيها في هذه الفقرة؟ وبعبارة أخرى: هل القراءة هنا مشروعة تأويلية، أم أنها قراءة مفرضة تلوينية؟

من اللافت للانتباه أن القراءة التأويلية الحقة لبعض معطيات التراث، تكشف المشروع اليساري أن «قراءة الحاضر في الماضي» مع إهدار الدلالة التاريخية للنص المقصود، تمثل تعدياً على الحقيقة، تضخيلاً بالإستمولوجي لحساب الإيديولوجي. لكن هذا الكشف لا يرضي له جوانب الخلل المنهجي في قراءته التلوينية، أو يجعله يعدل من حركة «الويب» المستمرة من الماضي إلى الحاضر، في الخلاف حول قضية الإمامة انفردت الشيعة - بفصائلها واتجاهاتها كافة - لأسباب وملابسات تاريخية معروفة بالقول إنها بالنص لا بالاختيار. وكان من الطبيعي

أن تتلون النصوص الدينية لتكون في خدمة الإيديولوجية الشيعية، ويتبنيه اليسار الإسلامي إلى ذلك قائلاً:

«والحقيقة أن التعبين بالنص رجوع إلى الوراء، وإعادة قراءة الماضي بناء على الوضع النفسي الحاضر. فالنص لا يتحول إلى معنى بل يجعله المتأول يتحدث بما يريد. فالاصل هو الواقع الحالى وهو الذى يعطى للنص مضمونه ومحنته، وبيدأ من تحليل الواقع ذاته ومكوناته يتم الاعتماد على حجة السلطة فى مجتمع، النص فيه مصدر سلطة» (٢٢٨/٥-٢٢٩) فى هذا النقد الكاشف لنهج التلوين الشيعي، يقارب اليسار تখوم نقد نهجه هو فى قراءة التراث، من حيث إنه يتمثل فى آلياته مع النهج الشيعي بالرجوع إلى الوراء، وقراءة الحاضر فى الماضي، وإهانة المعنى - الدلالة التاريخية - لحساب المفزي المحدد إيديولوجياً. ويتقدم هذا النقد للسلوك الشيعي خطوة أخرى، حتى يصل إلى نفي مبدأ قراءة الحاضر فى الماضي نفياً تماماً. «إن كل الحجج النقلية هي فى الحقيقة تركيب للنصوص على فرد معين، واستعمال نصوص الوحى كنبيعة أو توجيه ثم اختيار واقعة تاريخية معينة لتحقيق لهذه النبيعة، وتحقيق لهذا التوجيه. وذلك خطأ فى التفسير إذ لا يجوز إسقاط الحاضر على الماضي وقراءته فيه» (٢٤٦/٥).

وقد يقال إن هذا النقد لا ينسحب على قراءة التراث من حيث إن هذا الأخير يمثل «مخزوناً نفسياً» لدى الجماهير، ويساهم فى تشكيل بنية الواقع، بمعنى أنه يمثل جزءاً من نسيج الواقع. (١١٦) لكن تجاهل الكيفية التى يتصل بها التراث - أو بالأحرى الموروث (١١٧) - ببنية الثقافة الراهنة، وعدم القدرة على تحديد الأولية فى العلاقة بين الماضي والحاضر - بشكل جدى - يحيل هذه العلاقة إلى لغز أشبه بلغز البيضة والدجاجة.

«والواقع أنها معادلة صعبة فى النظر إلى الواقع كحصيلة للتراث القديم، والنظر للتراث القديم من خلال الواقع». (١١٨) ومع ذلك فسرعان ما تتبدل مقوله «المخزون النفسي» حين يكتشف اليسار الإسلامي، فى بعض تحليلاته الكاشفة، بعض مظاهر التدابر بين حركة الواقع العينى وبين بعض قيم التراث، فى سياق تحليل مفهوم «الإمام» فى التراث الكلامى يلجا

(١١٦) السابق نفسه، ص ١٢.

(١١٧) فى الفرق بين «التراث» و «الموروث» انظر طبيب تيزينى: من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقتضحة فى التراث العربى، مشروع روؤية جديدة للفكر العربى منذ بداياته حول المرحلة المعاصرة، دار الجيل، بيروت، ط ٣، ١٩٧٩، الجزء الأول، ص ٦٣٧.

(١١٨) التراث والتجديد، ص ٢١.

اليسار إلى الربط بطريقة ميكانيكية بين أطروحتات علم الكلام - السنى والشيعى على السواء - وبين بعض مظاهر الخلل في النظم السياسية التي تهيمن على دول العالمين الإسلامي والعربي، بل على دول العالم الثالث بشكل عام، فإذا كانت الاتجاهات السنوية - خاصة المتأخرة منها - ترتكز في خطابها على ضرورة طاعة الإمام حتى لو خرج على شروط البيعة أو استولى على السلطة بالقوة والقهر و «الشوكة»، وذلك حرصاً على حقن الدماء ووحدة الأمة، فإن اليسار الديني يقفز من ذلك مباشرة إلى الواقع الراهن، فيذهب إلى أن : «طاعة الإمام... لا تجوز على الإطلاق بالرغم من استقرار ذلك في وعينا القومي نظراً لأن التراث الفالب، والذي استقر بعد أن حسمت الاختيارات في اختيار تراث السلطة، وأصبحت الطاعة من طرف واحد» (٢١٦/٥).

ولذا كانت بعض الاتجاهات الشيعية تميل إلى تالية الأئمة ترتيباً على مفهوم «حلول» الإلهي في الإنسان، فإن حكامنا - فيما يرى اليسار الإسلامي - يستخدمون هذا «المخزون النفسي» حيث: «يدعى كل قائد اليوم أنه إله الفرد، والحاكم الأوحد، والسلطان المطلق. وهنا يبيو أثر التراث كمخزون نفسي عند الجماهير. الجماهير مازالت مطحونة، مضطهدة، يقوم شعورها على سيكولوجية الأضطهاد، وبالتالي فهي مستعدة بهذا التكوين لتالية الحكم، فيدرك الحكم أن الدين أنجح وسيلة للسيطرة على الشعوب» (١٥٥/٢-١٥٦).

لكن الواقع الإيرلنـي - الوارث الفعلى للتراث الشيعي - يتحرك في اتجاه مضاد لتالية الحكم، بل ويرفض مبدأ الطاعة حرصاً على حقن الدماء ووحدة الأمة، فيدفع آلاف الشهداء ثمناً للثورة ضد الطغيان والفساد، وهذا هو الحدث الذي خلخل قناعات العديد من مفكري الشرق والغرب على السواء، وبدلأ من تحليل دلالة الحدث في سياق الظروف الموضوعية - المحلية والدولية - التي ساهمت في تحقيقه، يتم اختصار تلك الظروف المعقّدة المتشابكة في «آليات الفكر الشيعي» الثوري بحكم الخبرة التاريخية، أو في قدرة «الإسلام» المتتجدد على تحقيق الثورة. ومن حسن الحظ أن اليسار الديني يبدو أكثر موضوعية حين يلمس هذا التعارض بين حركة الواقع وبين معطيات التراث، ويريد ذلك إلى الوعي المعاصر للجماهير بحقيقة مصالحها، الوعي الذي: «يستطيع أن يفك الأسر التاريخي فيقضى ثقل الحاضر على قيود الماضي». (١٥٦/٢).

إن قراءة الحاضر في الماضي تأسيساً على أن التراث «مخزون نفسي» تؤدي في التحليل الأخير إلى إهدر الحاضر بسجنه في أسر الماضي من ناحية، وبالتعامل معه بوصفه كتلة واحدة تتحدد ب أنها واقع «الأمة الإسلامية» من ناحية أخرى. بل إن اليسار الإسلامي

يتجاوز في سعيه للإصلاح والتنوير وتوحيد القوى حدود الواقع الإسلامي إلى آسيا وأفريقيا وكل بول العالم الثالث، أو بول عدم الانحياز، أو بول القارات الثالث. (انظر ١/٧٩-٨٢) ومن المنطقى والحال كذلك أن يتحول التراث إلى كتلة واحدة متماسكة رغم الوعى النظري الذى لا ينكر وجوده في الخطاب اليسارى يتعدد اتجاهات التراث وتتنوعها، ولكنه يظل وعياً نظرياً غير موظف في سياق العرض والتحليل. والمثال البارز على ذلك في سياق هذه الفقرة ذلك «الويب» بين الشيعي والسنى على مستوى الحاضر والماضى في نفس الوقت، رغم الاعتزاز عن عدم العودة في سياق التحليل إلى المصادر الشيعية الأصلية استناداً إلى أن عقائد الشيعة «لا توجد في وعيينا القومى كجزء من التراث الحى» (٦٥٥/٥) هذا الإهانة لموضوعية الحاضر ولو موضوعية التراث في نفس الوقت يكاد ينكشف في بعض تحليلات اليسار، ويؤدى من ثم إلى انهيار مقوله «المخزن النفسي» وسيطأ «توفيقياً» بين الحاضر والماضى :

«وبالرغم من جمahir أهل السنة التي نعيش بينها إلا أن الحكم لدينا أقرب إلى الشيعة، أى تعين الإمام بالنص أو الوصية، ضابطاً عن ضابط أو أميراً عن أمير أو ملكاً عن ملك، وبالرغم من أن الشيعة تقول بالنص والتعيين إلا أنها أقدر على الثورة على الحاكم الظالم، وهو تناقض في الصلة بين الموروث التقديم والبنية الحالية يبعث على التساؤل من جديد: إلى أى حد يقع الموروث في البنية النفسية للعصر؟» (٢٢٩/٥) لكن التساؤل - على أهميته بل وجوهريته - ظلل في إطار المكن الذى لم يتحقق، وظل البحث عن علل لازمات الحاضر في تراث الماضى عن طريق «الويب» هو الآلية المسيطرة على خطاب اليسار الإسلامي. (انظر أمثلة على ذلك: ٢/٣٠، ٣١/٢ - ٣٣، ٩٢ - ٩٣، ٩٥، ٩٣، ١٢٤، ١٩٢، ٣٥١، ٢٥٥/٤، ٥٧١، ٢٥٢/٥، ٢١٦، ٢٢٣، ٢١٦ - ٢٢٤) إن مثل تلك الأسلطة الكاشفة في بنية الخطاب اليسارى هي التى تبرر قراعتنا الحالية لهذا الخطاب، وإذا كان الخطاب بحكم طبيعته التوفيقية لم يستطع أن ينتقلها من حالة الإمكان إلى حالة التحقيق، فإن قراعتنا - التى نأمل أن تكون منتجة - هي التى تسعى إلى تحقيق هذه الخطوة، فتنتقل اليسار الإسلامي من التوفيقية التلوينية، إلى الموضوعية التأويلية.

وإذا كان «من العقيدة إلى الثورة» - وهو بمجلداته الخمسة يمثل الجزء الأول من مشروع اليسار الإسلامي «تجديد التراث» - يضاهى من حيث الحجم مؤلفات القاضى عبد الجبار الأسد أيامى (ت: ١٥٤-٥)، فإن دعوة مؤلفه لاختصاره وتركيزه إنما تعنى من منظورنا، كشف المستتر في بنية هذا الخطاب سعياً لتطويره وتجاوزه بشكل جدى. (انظر: ٢٢٧/١)

هذه الزاوية تؤكد أن «قراءة الحاضر في الماضي» بالطريقة التي تحقق  
في الخطاب اليساري قراءة مفروضة، وأن مقوله «التراث مخزون نفسي»  
مقوله غامضة تحتاج للمراجعة وإعادة التأسيس.

إن التراث:

«نتاج تاريخي خالص، صب كل عصر ثقافته وتصوره فيه، وتتصور القدماء تصوّر  
تاريخي خالص يعبر عن عصرهم ومستواهم الثقافي». كما أن تصوّرنا تصوّر معاصر يعبر  
عن روح عصرنا وعن مستوانا الثقافي<sup>(١٢٥/١)</sup> ولا يعني هذا بائي حال قيام العلاقة بين  
الحاضر والماضي على «الانفصال»، وإن كانت بالمثل لا تقوم على الانفصال الذي يكون فيه  
الماضي فاعلاً والحاضر مفعولاً، إنها جدلية الاتصال/ الانفصال التي يمثل الحاضر فيها نقطة  
البدء والتماس.<sup>(١٢٦)</sup> «فواقعنا المنهاج وجد في تراثنا القديم ما يبرر له انهياره وينكده، وكأننا  
لا نختار من القديم إلا ما نريد ونبغي». <sup>(١٢٧)</sup>

### التراش : بناء شهود - أم بناء تاريخ

إذ كنا في الفقرة السابقة قد ركزنا تحليلنا على الحركة الهاشطة من الماضي إلى  
الحاضر، وهي الحركة التي جعلت تراث الماضي مؤسساً لأزمات الحاضر من خلال تحوله إلى  
«مخزون نفسي» لدى الجماهير، فإننا في هذه الفقرة نركز تحليلنا على الحركة الصاعدة من  
الحاضر إلى الماضي من أجل «تجديد التراث»، تغييراً لوعي الجماهير، وإصلاحاً من ثم  
لالأوضاع المتردية في واقع الأمة « خاصة بعد فشل جميع الإيديولوجيات العلمانية للتحديث،  
فعقائد الإيمان هي التي حافظت على هوية الجماهير وعلى الشخصية الوطنية للبلاد» <sup>(١)</sup> / ٣٦ -  
٣٧) وهذه الحركة الصاعدة مثل مقابلتها الهاشطة، ليست حركة مستقيمة مباشرة، بل هي  
حركة تمر عبر وسيط «الشعون» المقابل ل وسيط «المخزون النفسي» في حركة الهبوط. وفي  
هذه الحركة الصاعدة ينكشف تصوّر اليسار الإسلامي للتراث بوصفه بناء شعوريأ. وهذا  
التصوّر يمثل الأساس النظري لآليات التجديد، كما يمثل أساس كل عمليات «الوثب» المشار  
إليها في الفقرة السابقة قراءة لازمات الحاضر في تراث الماضي. والبناء الشعوري - على

(١٢٦) انظر : طيب تيزيني: من التراث إلى الثورة، ص ٦٣١.

(١٢٧) التراث والتجديد، ص ١٥.

عكس البناء التاريخي - يتعامل مع الفكر عموماً والتراث خصوصاً على أساس من استقلال الفكر عن الواقع رغم التسليم ببنائه منه. من هنا نفهم كثيراً من جوانب تحليلات اليسار للتفكير على أساس من مفهوم «الأنماط المثالية» المستقلة عن التاريخ والواقع، واعتبار المفكرين مجرد «حوار» للتفكير:

«والفكرة مستقلة عن مؤلفها بل ولا يهمنا من هو صاحبها أو أول القائلين بها، بقدر ما تهمنا الفكرة ذاتها. المهم هو القضاء على تشخيص الانكار... فالأشخاص إن هى إلا حواجز للفكر وليس خالقة للفكر... فالتفكير له بناؤه المستقل عن التاريخ، وإن كان يظهر في التاريخ كحركة ومسار وقانون» (٢٠٩/١) هذا التصور لاستقلال الفكر عن التاريخ وعن حامليه يجعل الحركات والتيارات الفكرية التاريخية في التراث مجرد «ردود أفعال» واستجابات «فكيرية» لأنماط من الفكر سابقة عليها، ومن البديهي أن يكون تاريخ نشأة الفرق وتطور «علم الكلام» خاضعاً لقانون تطور الوعي عند هيجل، حركة من الفكرة إلى تقسيمها ثم إلى المركب من كلتيهما، فقضية «خلق الأفعال» مثلاً بدأت بالجبر، ثم تطورت إلى تقسيمها عند المعتزلة «خلق الإنسان لأفعاله» ثم الجمع والتركيب بينهما في «الاكتساب» عند الأشاعرة. (انظر: ٢/١٧، ١٩٩ - ٢٠٠، ٥٦٢/٥ - ٥٦٣) وتکاد كل قضايا علم الكلام تكون خاضعة لهذا الترتيب «الجبرى» في طابعه، والكوني في شموله؛ جبرى من حيث إنه يفرض نسقاً جاماً حاداً لتطور الانكار، وكونى من حيث إنه يجعل من تلك الانكار والفرق «أنماطاً مثالية» قابلة بذاتها للتكرار في الزمان والمكان. (انظر: ١٥٢/١، ١٥٥، ١٥٤، ٦١٤/٥، ٦١٦) ومن الغريب اللافت أن تكون تلك الحركة التطورية المبنية على الفعل ورد الفعل - على المستوى الفكري - هي التي حفظت للأمة توازنها النكرى، وحققت وحدتها القائمة على التعدد. (انظر: ٥٨٩/٥).

هذا الفصل بين الفكر والتاريخ، والنظر إليه بوصفه أنماطاً مثالية قابلة للتكرار في كل زمان ومكان، يتحول علم الكلام الإسلامي إلى علم كونى ويفقد «دلاته» الأساسية النابعة من سياقه التاريخي/ الاجتماعي، الأمر الذي يؤدي إلى وقوع التجديد - اكتشاف المغزى - في هوة الذاتية التلوينية المتمثلة في المنهج «الشعوري». وقبل مناقشة أبعاد المنهج الشعوري كما يطرحه اليسار الإسلامي، فإن ثمة أسئلة ثلاثة كافية يطرحها «التجديد» تبرز التصور العام الذي نحن بصدده: «إذا كانت الفرق الكلامية اتجاهات فكرية، وكانت الاتجاهات الفكرية أنماطاً مثالية للتفكير البشري، وكانت هذه الأنماط تكون جوانب مختلفة للموضوع فالسؤال الأول هو: هل أعطى التاريخ كل هذه الأنماط؟ هل كشفت الحضارة جوانب الموضوع؟ هل باستطاعة الباحث اكتشاف أنماط جديدة وكشف جوانب أخرى للموضوع؟ ...

والسؤال الثاني: إذا كانت الاتجاهات الفكرية أنماطاً مثالية لل الفكر البشري فهل هذه الأنماط حلول متزامنة أم متتالية في الزمان؟ أم أنها جوانب مختلفة لموضوع واحد؟... مهمة الباحث الآن عرض الاتجاهات الفكرية التي تمثلها الفرق كجوانب مختلفة لموضوع واحد، وكان الباحث ينظر للموضوع من على كمشاهد محايده. والسؤال الثالث: إذا كانت الفرق الكلامية تمثل اتجاهات فكرية، فالسؤال هو: هل هذه الاتجاهات الفكرية أنماطاً دائمة للفكر الديني تکدر في كل زمان ومكان؟ ففي التوحيد مثلاً لا تمثل الشيعة التالية والتجمسي فقط، ولا تمثل السنة التشبيه فقط ولا تمثل المعتزلة للتزمي فقط، بل إن التالية والتجمسي والتتشبيه والتزمي أنماط مثالية للفكر الديني، أو للفكر البشري العام فيما يتعلق بالآلهة... فيصبح علم أصول الدين بنوياً لكل حضارة ولل الفكر البشري العام» (٦٢٨ / ٥ - ٦٢٩).

إن الموضوع / التراث في مثل هذا التصور يتحول إلى «مطلق» تتكشف جوانبه المختلفة آنا بعد آن، وبعد ظهور الفرق وتتطور الأفكار - طبقاً لقانون الفعل ورد الفعل - بعثابة تجليات ومظاهر مختلفة لذلك «الجوهر» المطلق. ويمكن للباحث الحال كذلك أن يساعد في الكشف عن بعض مجالى ذلك الجوهر التي لم يظهرها التاريخ بعد. والحقيقة أن بعض تحليلات اليسار الإسلامي تكشف أن هذا التصور ليس مجرد تصور نظري، أو فرضية قابلة للإثبات والنفي أو التعديل، بل هو تصور موظف في بنية الخطاب كأحد ركائزه.

ولأننا سننعد لمناقشة تجليات هذا التصور بشكل تفصيلي بعد ذلك، فيكتفى في هذا السياق أن نعطي نموذجاً واحداً لتدخل المنهج الشعوري بالتصرور السابق للفكر / الموضوع بوصفه معطى صوريًا. الخلاف بين الفرق الكلامية في التراث الديني حول تعريف «الإيمان» يتحول في تحليل اليسار إلى تحليل «أبعاد الشعور»، وذلك تأسيساً على أن الإيمان يتحقق بصورة المثل في الجمع بين «المعرفة» و«التصديق» و«الإقرار» من جانب، وبين «العمل» من جانب آخر، وهي الجوانب التي اختلفت حول أهميتها وترتيب أولوياتها الفرق، والتي يصر اليسار على أنها جوانب مختلفة لموضوع واحد هو «الشعور». ومن البديهي لكن يتم له هذا التوحيد أن يقوم بعملية «تحويل دلالي» - سنتناقلها تفصيلاً بعد ذلك - لهذه المفاهيم التراثية، فيستبدل بالمعرفة «الفكر» وبالتصديق «الوجودان» وبالإقرار «القول»، ويبيقى على العمل دون تحويل: «يتحقق الإيمان في صورته المثل في أبعاده الأربع: الفكر والقول والوجودان والعمل. فالتفكير هو الذي يعطى الأساس النظري، والوجودان هو الذي يحول الفكر إلى وعي نظري وتجربة معاشرة والقول هو الذي يعلن عن هذا الموقف الفكرى الشعوري ويدعى الآخرين إليه. والعمل أخيراً هو الذي يحقق ذلك كله ويحوله إلى واقع مغيراً العالم ومحولاً إياه إلى نظام

مثالٍ يكتمل العالم فيه» (٤٢/٥) ولأن الفرق الكلامية لم تتبنا اختياراتها في تعريف الإيمان على ذلك التصور النظري - كون المعرفة والتصديق والإقرار والعمل جوانب لموضوع واحد، هو الشعور - فإن تحليل المشكل على أساس هذا التصور أدى إلى إهدار دلالة اختيار كل فرقة في سياق منظومتها الفكرية من جهة، كما أدى إلى مناقشة اختيارات «صورية» لا وجود لها في تاريخ الفكر الديني الإسلامي من جهة أخرى. هذا فضلاً عن التكرار الذي أدى إليه الإصرار على تقسيم الاختيارات طبقاً للعلاقات المنطقية الصورية بين جوانب الموضوع. (انظر: ٥/٣١ - ٣٢، حاشية رقم: ٤٨) ومن الطبيعي أن ينتهي الأمر في تبرير بعض الاختيارات التي أنتجها التحليل الصوري، والتي ليس لها وجود في تاريخ الفكر إلى القول: «أحياناً يكون الاختيار نظرياً صرفاً ولا توجد فرقة تمثله، ولكن حتماً هناك قول لفرقة ضاع أثرها تمثل هذا الاختيار في الماضي أو هي فرقة آتية في المستقبل» (٣٧/٥، حاشية رقم: ٥٢).

إن اليسار الإسلامي يبني رفضه لنهج التحليل التاريخي على أساس من فهم للتاريخ لا يتجاوز إطار الأحداث التاريخية والواقع إلى تحليل البنى الاجتماعية /الاقتصادية التي تمثل البنية التحتية للبناء الثقافي والفكري بشكل عام. (١٢١) والتاريخ بمعنى الأحداث والواقع المتالية في الزمان هو التاريخ الذي يمثل في خطاب اليسار «الخلفية» التي تتجلّى من خلالها - طبقاً لقانون تطور الوعي الهيجلي - جوانب الفكر. إنه أشبه بشاشة العرض التي تجري عليها الصور المسجلة مسبقاً طبقاً لقانون تتابع اللقطات على شريط الفيلم. قد يكون طبيعة الشاشة دخل في وضوح الصورة أو إعتمامها، وقد تؤثر مادتها في حسن العرض أو سوءه، لكنها لا تحدد على أي مستوى من المستويات علاقات تتابع اللقطات، ولا تؤثر من ثم في «السيناريو». بناء على هذا التصور الجنئي للتاريخ يجب أن نفهم نفود اليسار من منهج التحليل التاريخي رغم عدم إنكاره إنكاراً تاماً. ففي مقدمة المشروع، التي صدرت عام ١٩٨٠، تطرح خطوات التجديد على أساس أنها تسير على النحو التالي:

- ١ - تحليل الموروث القديم وظروف نشاته، ومعرفة مساره في الشعور الحضاري.
- ٢ - تحليل الأبنية النفسية للجماهير، وإلى أي حد هي ناتجة عن الموروث القديم أو من الأوضاع الاجتماعية الحالية.
- ٣ - تحليل أبنية الواقع وإلى أي حد هي ناشئة من الواقع ذاته ودرجة تطوره، أم أنها ناشئة عن الأبنية النفسية للجماهير، الناشئة بدورها عن الموروث القديم. (١٢٢)

(١٢١) السابق ، ص ٢٢ وما بعدها.

(١٢٢) السابق ، نفسه ، ص ٢٥.

ولكن علينا أن نلاحظ أن هذه الخطوات الثلاث يمكن للمنهج الشعوري أن يستوعبها جمياً، فالموروث القديم ليس إلا بناء شعوريًا معبراً عن أنماط مثالية، وليس ظروف النشأة إلا خلفية تمثل المستوى السطحي قس دلالة ذلك الموروث. من هنا يستوعب مفهوم «الموروث القديم» كل التفصيات، مهما بدت تافهة أو سطحية، أو غير ذات معنى بالنسبة لعصرنا، ذلك أنها تكشف عن البنية الشعورية العميقه التي تتخفى تحت سطح الدلالة التاريخية: «كل عبارة فيها دلالة حتى العنوان والمقدمات والتسليميات والصلوات والتحميدات والبسملات والنهايات والدعوات والإشارات إلى مصر المحروسة وإلى مصر المحبة، فهي تعبر عن عقلية القدما، ومستواهم الثقافي، المؤلفات الكلامية ما هي إلا مادة تكشف عن البناء الشعوري الذي خرجت هذه المادة منه. ويحتاج إدراكه إلى الذهاب إلى ما وراء الألفاظ، والإحساس بالمعنى الحق وراء الفصول والأبواب، وذلك باشتراك الباحث في التجارب نفسها، ولو أنها من نوع مخالف، تعبر عن موقف حضاري متقدم» (٢٠٨/١).

ولكن من أية نقطة بدء يتم تحليل الموروث القديم لاكتشاف بنائه الشعوري؟ يبدو هنا أن التجارب الشعورية للباحث هي نقطة البدء حيث يلتقي الموروث القديم ببعدي : «البناء النفسي للجماهير» و «أبنية الواقع». وقد سبقت الإشارة إلى أن الخطاب اليساري يكاد يقيم العلاقة بين هذه المستويات الثلاثة على أساس من أولوية التراث وأسبقيته، لكن الجديد هنا أن «الشعور» يمثل الوسيط في عملية «التتجديد»، كما كان «المخزن النفسي» يمثل هناك وسيطًا بين التراث والواقع، ذلك أن الشعور هو محل التقاء الماضي والحاضر، أي التراث والواقع، وليس تحليل الشعور إلا تحليلاً لكليهما في تفاعلهما داخل بقعة الشعور: «الماضي والحاضر كلاهما معاشران في الشعور، ووصف الشعور هو في نفس الوقت وصف للمخزن النفسي المترافق من الموروث، في تفاعله مع الواقع الحاضر إسقاطاً من الماضي أو رؤية للحاضر» (١٢٣). والشعور الذي يمثل نقطة الالقاء هذه هو شعور الباحث الذي يقوم بالتجديد، وذلك أن التراث يمثل جزءاً مهماً من مكوناته الذاتية بوصفه واحداً من الجماعة التي أبدعت هذا التراث في الماضي، هذا من جهة، وبوصفه - من جهة أخرى - مفكراً يعي هموم الحاضر ويعايش أزماته فهماً وتحليلاً، سعياً لتجاوزها وتغيير هذا الحاضر إلى واقع أكثر إنسانية : «تجديد التراث هو حياة المجد نفسه، وجزء من التحليل النفسي لشخصيته الوطنية من أجل التعرف على مكوناته النفسية، فتراث المجد في نفس الوقت ذات موضوع، لأن موضوع البحث هو ذاته، أي وجوده التاريخي في اللحظة الحاضرة بين الماضي والمستقبل» (١٢٤).

(١٢٣) السابق نفسه، ص ١٧.

(١٢٤) السابق نفسه، ص ٢٣.

ولا مجال هنا للاعتراض على منهج الشعور الذى يوحد توحيداً ميكانيكياً تعسفاً إلى حد كبير بين مستويات إبستمولوجية يستحيل التوحيد بينها. وفي حالة الاعتراض فلدى اليسار دفاعه - أو بالأحرى تبريره - لهذا التوحيد، وهو تبرير يرددنا إلى الطبيعة التوفيقية - التى تصل هنا إلى حد التنفيذية - للمشروع كله، حيث إعلاء «منهج الشعور» ليكون منهجاً لتحليل «الوعي الاجتماعى»: «ولما كان الشعور فى حقيقته وعيأً، وكان الوعى فى واقع الأمر وعيأً اجتماعياً، فإن منهج الشعور هو منهج لتحليل الواقع الاجتماعى، فالشعور ليس وعيأً خالصاً منعزلأً عن محیطه ودوائره، عالم الأشياء وعالم الآخرين، بل وعي اجتماعى يكشف عن بناء الواقع ومكوناته، ولما كان الواقع هو فى نهاية الأمر تراكماً للماضى وأحد مراحل التاريخ، فإن الوعى الاجتماعى هو أيضاً وعي تاريخى» (٢٣٦/١).

إذا كان تحليل الشعور - شعور الباحث المجد للتراث - يقىء إلى التحليل الاجتماعى الذى يكشف عن بناء الواقع - والتراث أحد مكوناته الأساسية - فإن السؤال عما ينتمى إلى الماضى وما ينتمى إلى بنية الواقع الحاضر، فى المخزون النفسى للجماهير، سؤال لا معنى له. ومن الضرورى أن نتبه هنا إلى أن هذا المنهج الشعورى يتتجاوز ما تطرحه الظاهراتية الأوروبية، التى يحذرنا المؤلف بإصرار عجيب على عدم الربط بين منهجه الشعورى وبينها (انظر: ٤٤/١).

والفارق بين المنهج الشعورى وبين الظاهراتية أن الأخيرة تكتفى بالقول إن الواقع - سواء فى ذلك الأشياء أو الأحداث - لا تتكلف - أو بالأحرى لا تتفصح عن نفسها - إلا من خلال الشعور الصى للذات العارفة، وهذا الشعور ليس شعوراً فارغاً محابيداً، ولكنه شعور ممتنع بخبرات سابقة. وإذا كانت الظاهراتية قد أسممت بذلك فى وضع أساس الاعتداد بالذات العارفة، ويدور الخبرة السابقة فى تكيف النشاط المعرفى، فإن منهج الشعور فى الخطاب اليسارى قام بعد ذلك التصور فى اتجاه الذاتية المثالى، فجعل مجال «الشعور» يتتجاوز دوره فى الكشف عن الواقع إلى أن يكون كاشفاً عن الواقع الكلى بمستوياته العديدة والتشابكية. وهى دعوة مفرقة فى المثالى التى لا يخفى من سلطتها استخدام بعض مصطلحات التحليل الاجتماعى أحياناً.

هذا المنهج الشعورى الكاشف لكل مستويات الواقع المعقّدة والتشابكية هو ذاته القادر على تجديد التراث : «فإذا استطاع باحث أو جماعة من الباحثين الوعى ببعض

العصر، وباحتياجاته ومتطلباته، فإنه يمكنه ويمكنهم تطوير العلم (علم الكلام) به، فإن يردن علم الكلام بهذا التصور الجديد» (٦٣٥ / ١) وهكذا يصبح المنهج الشعوري الوعي بروح العصر هو أساس التجديد. إن روح العصر كما تحددت في خطاب اليسار الإسلامي - في الفقرة الأولى من دراستنا هذه - هي روح «التنوير» والإصلاح، وعلى هديها يتم تجديد التراث كأولوية أولى للجمع والتوفيق بين جناحى الأمة: السلفية والعلمانية. فما هي صورة التراث كما يكشف عنها المنهج الشعوري التوفيقى؟

## التراث : إعاقة بناء أم إعاقة طلبه

إعادة بناء العلوم التراثية - العقلية والنقلية - هو الهدف النهائي لمشروع اليسار الإسلامي، تحقيقاً لأهدافه في تغيير الواقع بتغيير وعي الجماهير المكونة التراثية. والخطوة الأولى في هذا الطريق تبدأ بعلم العقائد - علم الكلام أو علم أصول الدين - لمعرفة بناء القديم من أجل نقله على البناء النفسي المعاصر: «التراث والتجميد كله ما هو إلا شرخ على الماضي، ولكن لا يعني الشرح هنا مجرد تحصيل حاصل... بل هي إعادة بناء القديم كله على أساس نظرة متكاملة، والبحث عن الموضوعات ذاتها وكيف أن أبنيتها تعبّر عن بناء نفسى قديم، ثم إعادة بناء هذه الموضوعات ذاتها على أساس من أبنيتها المعاصرة» (٢٠٥ / ١).

إن إعادة البناء تستلزم تفكك البناء القديم أولاً، واختبار مكوناته لنفي واستبعاد العناصر اللاحقة الصلة بسياقاتها التاريخي الماضي، والتي تتخلو من المغزى اللازم للبناء النفسي المعاصر. ومن الضروري ل تمام تحقيق ذلك، التعرف أولاً على طبيعة البناء القديم وعلى عناصره المكونة له، وهو أمر يستلزم معرفة الكيفية التي تنتظم بها العناصر وتترافق بها الأجزاء. إن الصورة النهائية التي انتهى إليها بناء علم الكلام - كما وصلتنا في المدونات المطولة والتلخيصات والشروح - تتمثل إلى حد كبير مع صورة بناء علوم الحكمة - الفلسفة - من حيث البدء بالطبيعيات فالإلهيات ثم السمعيات. لكن هذا التماثل مجرد تماثل في الهيكل الخارجي، لا يسمح لنا بالمقارنة بينهما على أساس أنهما نظامان معرفيان متماثلان. وإذا كنا لا نستطيع أن نوحد في مجال بناء علوم الحكمة بين المنظومة الفكرية للكندي وبين منظومة ابن رشد، رغم

انتماهما لمجال معرفي واحد، فإن التوحيد بين المنظومات الفكرية المختلفة إلى درجة التعارض أحياناً في بنية علم الكلام يُؤدي بمحاولة إعادة بنائه إلى العكوف على الم Osborne المعرفية للبناء طلاء وتجديداً فقط.

إن مصطلح «التجديد» هنا شديد الدلالة في إحالته إلى مفهوم «إعادة البناء»، خاصة أن المصطلح هو عنوان المشروع، الأمر الذي يجعل إعادة البناء مجرد طلاء للبناء القديم. إن هذا البناء في حقيقته تفكير المنظومات الفكرية للفرق والاتجاهات وإعادة ترتيب لجزئياتها لا يخلو - في ذاته - من دلالة إيديولوجية تعطى الصدارة لبنيّة المنظومة الأشعرية، إخفاءً لبنيّة المعتزليّة. إن تحويل بنية علم الكلام المتعددة المنظومات إلى بنية فكرية ذات ترتيب منطقى صورى، يعطى للإلهيات أسبقية وجودية ومعرفية على الإنسانيات ويمثل مساندة المنظومة الأشعرية التي تقوم في أساسها على هذا النسق، وقد تم تثبيت بنية العلم على هذه الصورة في سياق تاريخي/ اجتماعي ينادى بنظام المنظومة المعتزليّة، ويغادر توجهاتها المناهضة للاستبداد والداعية للعدل. والأكثر من ذلك أن تلك الصورة الأخيرة لبناء العلم تناقض طبيعته كمجال معرفي - وهي الطبيعة التي اكتسبها من تأسيس المعتزلة - يقوم على مبدأ «قياس الغائب على الشاهد»، الأمر الذي يعني أن الإلهيات تتأسس معرفياً على الإنسانيات. إن تأسيس المعتزلة لعلم الكلام يعني أن بناءه قد لحقه تغير ضد طبيعته، (انظر: ٥٨٧ / ٥ - ٥٨٨، ٦٤٢) ورغم أن اليسار الإسلامي يعد دائماً بالعودة إلى «بناء العلم الاعتزالي» لاكتشاف العدل في الإلهيات والسمعيات معاً (انظر: ١٧٧/١)، ورغم أنه يعد - علاوة على ذلك - بتطوير الاتجاه الاعتزالي نحو «عقل الثورة من أجل لاهوت شامل للثورة» (٢١٢/١) فإن الإبقاء على بنية العلم كما صاغتها العصور المتأخرة على غرار البنية الأشعرية قد أصاب المشروع كله في مقتل، وسجن التجديد في إطار إعادة الطلع لا إعادة البناء.

والواقع أن الخطاب اليساري يبدو في هذه النقطة في حالة تردد على المستوى النظري، تردد بين البنوية والتاريخية على تناقضهما من جهة، وبين منهج التحليل السسيولوجي من جهة أخرى. ففي مقارنته بين ما يطلق عليه اسم «الشعور التطوري» وما يطلق عليه اسم «الشعور البنائي»، يميل إلى جانب الأخير وإن لم يرفض الأول رفضاً حاسماً: «الشعور إنما تطوري أو بنائي: الشعور التطوري هو الشعور التاريخي، حيث يظهر فيه العلم مرحلة مرحلة، إنما كموضوع أو كجانب موضوع أو كأصل أو مجموعة أصول، وهو ما سماه القدماء تاريخ الفرق، وهو الشعور الذي يسقطه المنهج التاريخي من حسابه عندما يصف المادة الكلامية على أنها تاريخ فرق محسنة لا دخل للشعور فيها في حين أن توالد الفرق بعضها من بعض يوحى

أن هناك جاماً بينها، هو الشعور البنائي، أما الشعور البنائي فهو الشعور الذي يظهر فيه العلم كبناء متكامل، بصرف النظر عن توالي العصور والأزمنة وأسماء الفرق وتوازدها وتنابعها، ويكون الشعور في هذه الحالة حاملاً لأنماط مثالية توجد في كل حضارة، ويعود ظهورها في كل زمان ومكان» (١٤١/١ - ١٤٢)

ولقد كانت القلبية بالفعل للشعور البنائي في التعامل مع بنية علم الكلام ككل، وانحصر الشعور التطورى في التعامل مع الأفكار الجزئية بعد أن عزلت عن سياق منظوماتها الفكرية في التحليل التفصيلي، ويظل منهاج التحليل السسيولوجي مطروحاً على المستوى النظري، بوصفه إمكانية لا تتحقق أبداً في التحليل التفصيلي، والغريب أن الخطاب اليسارى الذى يصف علم الكلام دائمًا بأنه علم مقلوب رأسه - الإنسانيات والطبيعيات - إلى أسفل وقدماه - الإلهيات والسمعيات - إلى أعلى، يكتفى بمحاولة إعادةه إلى وضعه الطبيعي في الأفكار ويبقى على وضعه المقلوب في بنائه الكلى.

وتبدو الإشكالية الحقيقة في عجز الخطاب اليسارى عن إنتاج تحليل سسيولوجي حقيقي لتفسير هذا الوضع المقلوب في بناء العلم. إن الهاجس المسيطر على الخطاب اليسارى منذ وقت طويل هو البحث عن بعدي «الإنسان» و«التاريخ» المطمورين في تراثنا الدينى، وإعادة اكتشافهما من أجل الحاضر<sup>(١٢٥)</sup> وكثيراً ما يضاف إلى هذين البعدين بعد ثالث، هو بعد «الصراع الاجتماعى» المطمور تحت دعوى «وحدة الجماعة»، والخضوع لـ«الإجماع»، ويصبح هدف التجديد والحال كذلك لتحقيق الانتقال من العقيدة إلى الثورة إعادة بناء علم الكلام بنقله: «من الوضع الزائف القديم إلى الوضع الصحيح الحالى، وتحويله ليس فقط من «علم الله» إلى «علم الإنسان»، فقد لا يكون هذا التقابل معبراً تماماً عن جوهر الحضارة التي نشأ فيها العلم، بل تحويله من علم «العقائد الدينية» إلى علم «الصراع الاجتماعى» فهو العلم الذي يتناول العقائد الدينية كموجهات لسلوك الجماهير اليوم» (٧٤/١ - ٧٥)

لكن مفهوم «الصراع الاجتماعى» الذى يراد الكشف عنه في بنية علم الكلام، لا يتتجاوز حدود التفسير السياسي لنشأة الأفكار والفرق بالكيفية المشار إليها في «الشعور التطورى». من هنا نفهم الإشارات الكثيرة للتاريخية علم الكلام، ولتأثير السياسة في نشأته وتطوره، (انظر: ٦٣٥/١، ١٤٤/٥، ٣٨٣ - ٣٨٤، ٦٣٣) وهكذا ينتهي الأمر يجعل السياسة بالمعنى الإيديولوجي، لا بمعنى تعبيرها عن مستويات أعمق للصراع الاجتماعى، هي «المفسرة» لنشأة

(١٢٥) انظر: دراسات إسلامية، دار التدوير، بيروت، ط١، ١٩٨٢م، ص ٢٩٩ وما بعدها.

الافتخار والفرق، بل ويتم تصنيف الفرق تصنيفاً سياسياً مباشراً إلى «فرقة السلطة» وفرق المعارضة، وتنقسم الأخيرة إلى سرية وعلنية : بعضها من الداخل وبعضها من الخارج (انظر: ٦١٢، ٢٠٢/٣ حاشية رقم: ٣٥٦)

مع تحول المنهج التاريخي إلى «الشعوب التطورى» وإهمال منهج التحليل السسيولوجى رغم الإشادة به والتقويه بأهميته وجدواه نظرياً (انظر: ٦٣٣/٥) لم يبق أمام الخطاب اليسارى إلا منهج «الشعوب البناوى». ويکاد التبرير المقدم لتعليل إهمال منهج التحليل السسيولوجى لنشأة الأفكار والفرق أن يكون تبريراً كاشفاً عن الطبيعة التوفيقية لمشروع اليسار من جهة، وعن حقيقة أنها توفيقية تتحوّل نحو المثالية من جهة أخرى : «إذا كنا نفصل أحياناً بين الفكر والتاريخ، فإننا نفعل ذلك لسببين : الأول تعارض المنهجين في البيانات الثقافية المحيطة بنا، ووصلوا هذا التعارض إلى ثقافتنا وأثره علينا. فعلم اجتماع المعرفة يعارض النظرية المثلالية في المعرفة، ولا سبيل إلى الجمع بينهما. والثاني نقص في وعيينا الاجتماعي وفي علمنا بتاريخ نشأة الأفكار لأنشغال طبقتنا المتوسطة بالآفكار مستنكرة من الواقع الاجتماعي ذاتها، وكيف تتشكل ميزتنا، وهي الثقاقة، من قاع الدست» (٦٣٣ - ٦٣٤) وعلى ذلك كان من الطبيعي لمنهج الشعوب البناوى أن يتعامل مع بنية علم الكلام كما وصلتتا في المصنفات المتأخرة، وهي مصنفات تعرضه وفقاً لبناء الأشعرى.

والتسليم بالسلامة النظرية لهذه البنية يعني التسليم ضمناً بمحتواها الإيديولوجى، وهذا من شأنه أن يوقع الخطاب اليسارى في تناقضات وإشكالات لا يجد سبيلاً إلى حلها، وهي تناقضات وإشكالات لا حل لها إلا بالتحليل التاريخي / الاجتماعي لنشأة الأفكار، التحليل الكاشف عن دلالتها في سياق المنظومة التي تنتهي إليها، إن البناء الأشعري للعلم - على عكس البناء المعتلى - يقدم «التجديد» على «العدل»، ويجعل من الطبيعيات توطنية للإلهيات. وقد قام اليسار الإسلامى بوضع «يافطات» جديدة ذات دلالة عصرية إلى جانب اليافطات القديمة، وذلك حرصاً منه على مجاهدة الجديد للقديم.

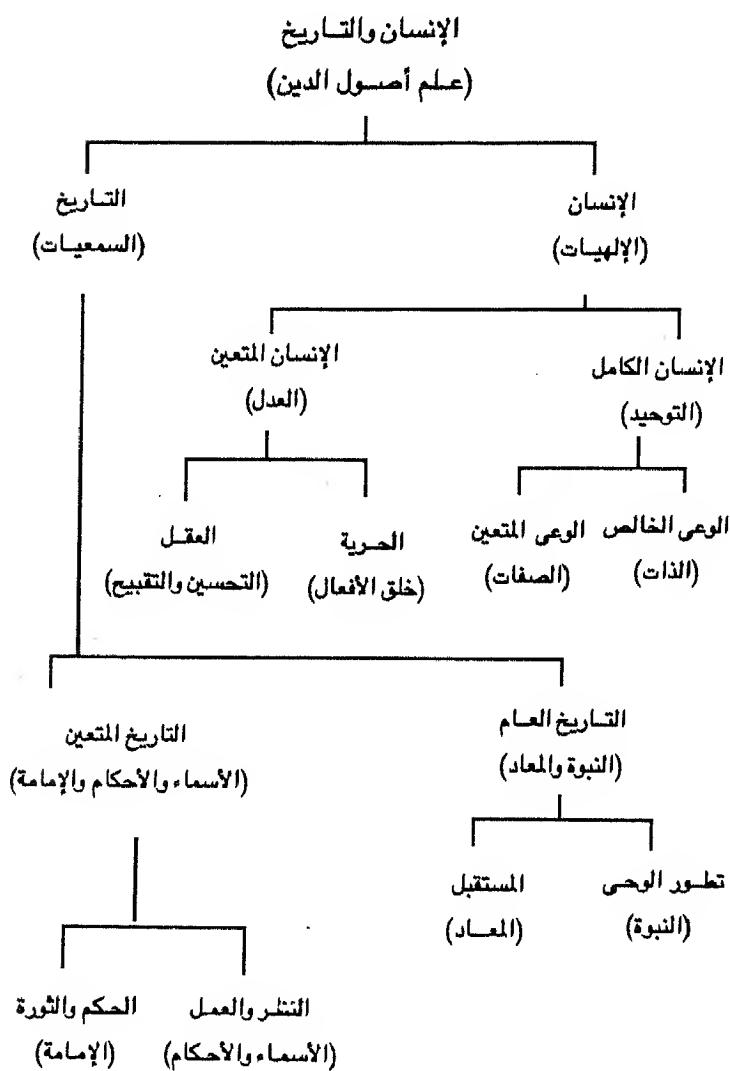
ولما كان القديم أساس الجديد، ولماضى أساس الحاضر، فقد احتفظت اليافطات القديمة بمكان الصدارة على مستوى العناوين الخارجية على الغلاف ومارست اليافطات الجديدة حضورها في الداخل. أما على مستوى التحليل التفصيلي فقد وضعت النصوص القديمة أسفل الصفحات في الحاشية وترك المتن لتحليلات التجديد. وهذا الفصل الشكلي - أو الذي يبدو كذلك - لا يخلو من دلالة على الطبيعة التوفيقية لمشروع كل، وهي الطبيعة التي حولت ملموح «إعادة البناء» إلى مجرد إعادة «طلاء» للبنية القديمة، كما حولت ملموح

« التجديد » إلى مجرد تلوين : « وجود النصوص في الهوامش أسفل الصفحات، بالرغم من نقلها وإرهاقها للقارئ » ، ضروري. فهذا هو « التراث » وتحليلنا له في أعلى الصفحة هو « التجديد » وبذلك يستطيع القراء أن يحكموا ويقارنوا بأنفسهم... ...

والحقيقة أننا أردنا الدراسة شاهداً على التراث والتجديد معاً، وصورة الماضي والحاضر في أن واحد، وذلك حتى يرى القراء كيف يخرج القديم من الجديد وكيف يخرج الجديد من القديم، وحتى يكون عوناً لكل طالب علم أو قائد أمة. من أراد القديم وجده ومن أراد الجديد وجده، ومن أراد الاثنين وجدهما معاً» (٢١٦ - ١٢٦ / ١)

بناء على تجديد البناء القديم بإعادة طلائه، يتم وضع يافطات جديدة لموضوعاته الخمسة على النحو التالي: الموضوعات الطبيعية = المقدمات النظرية، الإلهيات = الإنسان الكامل، السمعيات = التاريخ، تنقسم الإلهيات (= الإنسان الكامل) إلى مبحثي: الذات = الوعي الخالص، والصفات = الوعي المتعين، وتنقسم السمعيات أيضاً (= التاريخ) إلى مبحثي: النبوة = التاريخ العام، والمعاد = المستقبل. وتنقسم الإلهيات من زاوية أخرى إلى مبحثي: التوحيد (= الإنسان الكامل)، والعدل = الإنسان المتعين. وكما انقسم مبحث الإنسان الكامل (= الإلهيات = التوحيد) إلى الوعي الخالص (= الذات) والوعي المتعين (= الصفات) ينقسم مبحث الإنسان المتعين (= العدل) إلى مبحثي: الحرية (= خلق الأفعال)، والعقل (= التحسين والتقويم). وبالمثل تنقسم السمعيات (= التاريخ) إلى التاريخ العام (= النبوة والمعاد)، والتاريخ المتعين (= الأسماء والأحكام وقضية الإمامة).

والشكل التالي يوضح بناء العلم من منظور الخطاب اليساري مع وضع المصطلحات القديمة بين قوسين :



واوضح أن الماجس المسيطرون على هذا الكلام الجديد لعلم الكلام هاجس البحث عن البعدين المفهوميين في واقعنا: الإنسان والتاريخ، ولأن هذين البعدين مطموران في علم الكلام القديم بسبب اغتراب الإنسان في الإلهيات، واغتراب التاريخ في السمعيات، فإن الكشف عنهما وإزاحة ما يخفي وجودهما لا يتحقق بمجرد عملية «التحويل الدلالي» المعتمدة على علاقة التجاور و «المشابهة». إن الإلهيات لا تصبح إنسانيات، ولا النباتات تحول إلى تاريخ مجرد الرغبة في ذلك بالتماس أوجه سطحية صورية للمشابهة. إن الكشف عن الخفي المطمور لا يتحقق إلا بالقراءة التأويلية التي تحصل إلى المفزي عبر الدلالة لا وثباً عليها، وبعبارة أخرى لا يمكن لليسار الإسلامي - أو لغيره - أن يعيد بناء علم الكلام - أو بالأحرى أن يعيده إلى وضعه الطبيعي بعد أن «قلبت» الأشعرية وأوقفته على رأسه - إلا من خلال «المفسرة» الاجتماعية التي جعلت ذلك الانتقلاب ممكناً.

كان الاستناد إلى بنية علم الكلام الاعتزالي - حتى في صيغته التراثية - كفيلاً بإحداث تحقيق جزئي لمشروع التجديد، ولا نعني هنا بالبنية الاعتزالية ترتيب القضايا الكلامية في المصنفات الاعتزالية المتأخرة - ومنها «المغني في أبواب التوحيد والعدل» القاضي عبد الجبار - بل نعني الترتيب الإبستمولوجي الذي يراجع التولد التدريجي للأفكار - من خلال جدل الفكر والواقع - حتى تتنظم الجزئيات في منظومة الاعتزال. إن ترتيب المصنفات الكلامية المتأخرة جرى على العرف الذي قننه التوجه الأشعري، والذي تحول - بحكم هيمنته - إلى ما يشبه القانون العلمي. وليس الكشف عن بنية علم الكلام المعتزلي أمراً صعباً أو مستحيلاً، فأصولهم الخمسة ترد كلها في التحليل الأخير إلى أصل «العدل» (٣٨٧/٢)، وهو أمر يصر عليه المعتزلة أنفسهم على لسان أبي الحسين الخياط (ت : ٣٢٠) (١٢٦) ومفهوم العدل الاعتزالي لا يقف عن حدود مبحث الحرية (= خلق الأفعال) والعقل (= التحسين والتقييم) كما هو الأمر في الخطاب التجديدي، بل يتتجاوز ذلك إلى النقاد في كل قضايا العلم وجزئياته.

إن الخلاف الشائع المعروف بين المعتزلة والأشاعرة حول الصفات الإلهية : هل هي زائدة على الذات الإلهية ؟ (قول الأشاعرة) أم أنها عين الذات ؟ (قول المعتزلة) وإن كان خلافاً حول قضية «التوحيد»، لا يجد تفسيره إلا بالعودة إلى مبدأ «العدل». إن إثبات الفعل الإنساني مقدوراً للإنسان وحده، ونقض مسؤولية الله عنه استناداً إلى عدله وإثباتاً له، استدعي صياغة نظرية في التوحيد تثبت إليها مغايراً للإنسان الذي يفعل القبائح ويقع منه

(١٢٦) انظر: الانتصار في الرد على ابن الرومي الملحed وما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم، تحقيق: ثبيرج، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٥م، ص ١٣ - ١٤.

الظلم، فكان لابد من نفي الصفات الزائدة على الذات، والتوجه من ثم إلى تأويل الصفات التي توهم مشابهة الله للإنسان - والتي وردت في النصوص الدينية - باستخدام سلاح «المجاز». وعلى خلاف ذلك كان موقف الأشاعرة الذين جعلوا الأفعال المؤثرة في العالم كلها من فعالية الصفات الإلهية، من قدرة وإرادة وعلم ومشيئة، وجعلوا بين الفعل الإنساني وفاعله علاقة وافية هي «الاكتساب»، وكان من المنطقي أن يمتد هذا التصور النافذ لفاعلية الإنسان ولفاعلية قانون السببية في الطبيعة إلى تصور ملكي استبدادي في مجال التوحيد. ولأن مثل هذا التصور ينتهي في التحليل الأخير إلى تثبيت المشابهة بين الله والبشر، فقد طرحت التفرقة بين الصفات والذات حلأً لهذه الإشكالية، فصللاً للذات الإلهية عن الانغماض في شتى أنحاء العالم ومعارضة الظلم والقهر والاستبداد، وترك ذلك للصفات، وهو التصور الذي صاغه ابن عربى في صورته النهائية في الثقافة العربية. من هنا نقول إن خلافات التوحيد تجد تفسيرها في أصل العدل، وكلامها يجد تأويله في صراعات القوى الفكرية الدينية لصياغة مواقفها من الواقع الاجتماعي.

إن التعارض الذى يبدو على السطح أحياناً بين «التوحيد» و«العدل» تعارض لا وجود له في البنية المعتزلية، لأن أولهما يتأسس على الثاني، ويقوم التعارض على العكس من ذلك في البنية الأشعرية، لأنها تؤسس «العدل» - أو بالأحرى تنفيه - على التوحيد، متتجاهلة: «أن إثبات فاعل خارجى يبطل إثبات الصانع القائم على الشاهد وهو أن لكل فعل فاعلاً، فكيف لا يكون الإنسان فاعلاً لفعله وهو الشاهد وكيف يمكن إثبات الغائب على «شاهد غير حاصل» (٣ / ١٤٤ - ١٤٥) ورغم ذلك كله نجد في الخطاب اليساري إصراراً على أن العدل يتأسس على التوحيد، وأنه على حد تعبيره المتكرر «ظاهر من بطنه» (انظر على سبيل المثال: ٦/٣) بل إنه يربط ربطاً تعسيفياً بين «إثبات الصفات» زائدة على الذات، وبين إهدار قانون السببية في الطبيعة، محولاً العلة إلى معلول والمعلول إلى علة: «يبعد أن موضوع العدل إنما يجد حلـه في أصل التوحيد فقد أدى إثبات أن الصفات زائدة على الذات إلى القضاء على استقلال الطبيعة وإثبات خصوصيتها إلى إرادة وقدرة خارجية عنها. فالذات فعالة في العالم من خلال الصفات والأفعال، وهي علة الكون وسيد الطبيعة، فـي حين انتهى إنكار كون الصفات زائدة على الذات إلى استقلال الطبيعة وتحتمية قوانينها وارتباط العلة بالمعلول ارتباطاً ضرورياً لأنـه لا تـوجد صفات مطلقة، إرادة أو علم، تـتدخل في مسارـها، فـالـمؤـله ذات خالصة لا يـتدخل في قوانـين الطـبيـعـة لأنـه لا صـفـاتـ لهـ، وهو التـصـورـ العـلـمـيـ للـطـبـيـعـةـ.» (٣٧١ / ٣)

لقد كان من شأن التحليل التاريخي/ الاجتماعي لنشأة الأفكار وتولدها أن يحقق

لمشروع التجديد ما يسعى إليه من «إعادة بناء العلم» لاكتشاف بعدي الإنسان والتاريخ، وأن يحقق له أيضاً بشكل تلويني منتج ما وعده به من الانتقال «من بناء العلم الأشعري إلى بناء العلم الاعتزالي» (١ / ١٧٧) ابن الخطاب اليساري التجيدي - على عكس نقشه العمياني - واع بخطورة النسق الأشعري في بناء علم الكلام، وواع كذلك بدوره التاريخي - المتواصل في بنية الفكر الديني المعاصر - في إحداث تعارض بين حق الله وحق الإنسان: «فإذا كان التوحيد يشير إلى حق الله، والعدل يشير إلى حق الإنسان فإن علم أصول الدين الاعتزالي، قد أعمى الصدارة لحق الإنسان، وهو ما لم يحافظ عليه علم الكلام على الطريقة الأشعرية عندما ابتلع التوحيد العدل حتى اختفى العدل كلية من وجودنا المعاصر. ويكون علم الكلام الأشعري هو المستول عن تخلفنا الحالى» (١ / ١٧٣) لكنه رغم ذلك تبني النسق الأشعري كما هو، مكتفياً بتحقيق عملية «الانتقال» المشار إليها على مستوى الأفكار الجزئية معزولة عن سياق المنظومات الفكرية الذي تتکسب من خلاله دلالتها. وفي إهادار منهج التحليل التاريخي لنشأة الأفكار وتکون المنظومات تکمن كثير من تناقضات أحكام اليسار، ناهيك عن الوثب في قراءة الحاضر في الماضي والتلوين في تجديد التراث لحل أزمات الحاضر.

إن التحليل التاريخي لنشأة الأفكار والفرق من شأنه الكشف عن اختلاف البنى وتعدداتها في التراث، كشفاً يتجاوز مجرد التسليم النظري واستمرار التعامل معه على المستوى التطبيقي من منظور شمولي. ومن شأن هذا المنهج أن يكشف على وجه الخصوص علة بعض مظاهر التعارض السطحي بين التوحيد والعدل في بناء علم الكلام عند بعض الاتجاهات، خصوصاً تلك التي جمعت بين القول بالجبر الصریح وبين القول بنفي الصفات الزائدة. إن منهج التحليل التاريخي يكشف أن «التلازم» بين التوحيد والعدل لم يتحقق دائمًا في العركات الفكرية المبكرة، والتي كانت أطروحتها بمثابة رد فعل مباشر لصراعات، بحيث لم يتحقق لفكري تلك الفرق تأسيس أطروحتهم تأسيساً معرفياً. وهذا أمر لم يتتبه له المشروع التجيدي، بحكم تعامله مع بناء العلم من منظور شمولي، لهذا ثلمس لديه ترددًا في تحديد العلاقة البنوية بين التوحيد والعدل: «فإليغفال في التوحيد بصرف النظر عن كيفية، يبعد عن العدل، وكان الإيجوال في التفكير في الله يبعد التفكير في الإنسان. وكلما زاد الإنسان اغتراباً في التوحيد وابتعداً عن العالم، فإنه يزداد ابتعاداً عن العدل وخروجاً عن العالم... وقد ظهر من قبل أن إثبات الصفات يؤدي إلى إلغاء الحرية الإنسانية، وأن إنكار الصفات يؤدي إلى إثبات الحرية الإنسانية. وكان غريباً أن يخرق هذا النسق بأن أول من قال بالجبر هو من قال في الوقت نفسه بنفي الصفات وبنفي الحرية في أن واحد، ومن ثم ينكسر القانون الأول» (٢ / ٧٧)

ومن الصعب التسليم بمفهوم التوحيد المطروح هنا، والذى يوحد بينه وبين إثبات الصفات، وكأن نفي الصفات الزائدة حفاظاً على وحدة الذات والصفات ونفياً للتعدد ليس هو «التوحيد» المقصود من المنظور التراشى ذاته، إن التردد فى الخطاب اليسارى صفة ثابعة من نهجه التوفيقى فى الأساس الأول، وهو التردد الذى يظهر هنا فى الإبقاء على التعارض الشكلى بين التوحيد والمعدل، وصياغته فى شكل علاقة ثنائية تحتاج للتوفيق بين ملقيها. وإذا كان هذا النهج قد أدى كما رأينا إلى مجرد إعادة طلاء لبنية علم الكلام القديمة (انظر: ١/٦٣٤، ٢/٩٦، ٣/٤٥٧، ٤٥٧، ٥٥/٤، ٥٥، ٣٢١، ٥/٥ - ٣٨٤) فإنه يؤدى أحياناً إلى التراجع عن اليانعة الطلاقية الجديدة وإصرار على اليانعة القديمة.

يحدث ذلك مثلاً فى قضية «خلق الأفعال» (= الحرية) حيث يعيّب الباحث على بعض الدارسين استخدام مصطلحى: الجبر والاختيار للدلالة على ذات القضية، متهمًا لهم بالوقوع تحت تأثير الغرب، والخضوع للفكر الشائع. (١٥/٣) والأغرب من هذا الاتهام - الذى يمكن أن يوجه لليسار ذاته فى نهج التجديدى كله - أن يتم التفضيل لحساب المصطلح القديم، خلق الأفعال، فرغم أنه «مثير للذهن مثل حرية الأفعال، فالخلق يوحى بالإبداع والجدة والمسئولية مثل الحرية تماماً» فإنه يتتفق على مصطلح «الحرية» المرتبط بابعاد سياسية واجتماعية بأنه «لفظ أكثر أصلالة مرتبط بالتراث وليس شائعاً في ثقافتنا المعاصرة الناقلة عن الغرب» (١٦/٣). وهذا التراجع يمثل ترددًا بين «التراث» و«التجديد»، ترددًا يجنب أحياناً إلى التراث ويتمسّك بلفته، ويُجنب أحياناً أخرى إلى التجديد، ويصر على استخدام لغة معاصرة، إنه - في سياق آخر - يطلب مننا التخلّي عن اللغة المعاصرة في حياتنا السياسية، فلا نتحدث عن «الديمقراطية» لأن «الأقرب لنا حضارياً» الحديث عن الشورى القديمة عند الأصوليين» (١٢٧).

والحقيقة أن هذا التردد التوفيقى يجعل الجنوح إلى أحد الطرفين محكمًا بسياق القول فى بنية الخطاب اليسارى: فإذا كان سياق القول موجهاً إلى السلفية جنح الخطاب إلى لغة التجديد، وإن كان سياق القول موجهاً إلى العلمانية أو إلى الجمهور - من خلال المنابر الإعلامية - جنح الخطاب إلى لغة التراث. ولأن هذا التردد ليس نهجاً تاكبيكياً، فإنه كشف عن الطبيعة التوفيقية للمشروع اليسارى كله، الطبيعة التى عجزت كما رأينا عن تحقيق ملموح التجديد على مستوى بناء العلم. ترى هل يمكن لنهج التجديد هذا أن يحقق على مستوى الأفكار الجزئية ما عجز عن تحقيقه على مستوى البناء العام؟.

(١٢٧) قضايا معاصرة، الجزء الثاني، ص ١٨.

## النصوص ، تأويل أم تلوين

النتيجة الأولى للتسليم بمشروعية البنية المنطقية الصورية الأشعرية لعلم الكلام كما سبقت الإشارة كانت التعامل مع الأفكار والنصوص معزولة عن سياق منظوماتها الفكرية. وقد أدت هذه النتيجة بدورها إلى نتائج سلبية كثيرة، أولها المسارعة إلى إصدار أحكام ذات طابع تلويني واضح على بعض النصوص والأفكار. من أهم النماذج وأبرزها ما ترويه بعض المصادر عن «الكرامية» من القول بأن ذات الله يمكن أن تكون محلًا للحوادث، وهي مقوله – إن صحت – تستلزم من الباحث تحليلها في سياق منظومتها الفكرية للكشف عن دلالتها في ذلك السياق. لكن الخطاب اليساري، مشغولاً بهاجس اكتشاف البعد التاريخي في التراث، يجد في هذه المقوله تحفة تكفل بالقول بأن الكرامية أبرزت مفهوم فاعلية الله في التاريخ: «وتمثل الكرامية أكبر رد فعل على وصف الذات بالقدم، فالله لديهم ليس قدِّيماً بل محلًا (كذا) للحوادث، تقوم الحوادث به، والحوادث تحتاج إليه في الإيجاد إما بالإرادة أو بأمر كن، وهو ما يعطي الفاعلية لله فيجعل الله هو التاريخ، والتاريخ هو الله... ... وهذا تبرير فاعلية الله ونشاطه في العالم، وتصبح حركة العالم جزءاً من الوهى، وقوانين التاريخ صفات، «الله» هنا بمثابة الوعي التاريخي. ولما خصت الكرامية كفرقة ضاع الوعي التاريخي من وجودنا القومى» (١٢٥/٢ - ١٢٦ - ١١٤ / ٣). وانظر أيضاً:

و رغم أن قول الكرامية يتعلق الإرادة الإلهية بالحوادث لا يختلف كثيراً عن موقف الأشاعرة الذين جعلوا الله هو المفاعل الحقيقي لكل ما يحدث في العالم، فإن موقف اليسار من الأشاعرة هو الهجوم المستمر. ولا تعليل لهذا التناقض في الحكم على الأفكار وتلوينها إلا بموقف «الانحياز الأيديولوجي» بناء على تقسيم الفرق، المشار إليه آنفاً، إلى فرقة السلطة وفرق المعارضة، وكان اليسار الإسلامي يريد أن يخوض معارك الحاضر في الماضي، فيلون الماضي – بالتحويل الدلالي للمفاهيم والأفكار – بلون موقفه من الحاضر، الموقف الذي يتعاطف مع كل فرق المعارضة – يمينيتها ويسارتها – ضد حزب السلطة.

وإذا كان التجديد على مستوى البنية الكلية للعلم قد انتهى إلى ما أطلقنا عليه «إعادة حلة» تتجاوز فيه المصطلحات القديمة والمفاهيم العصرية في علاقة أشبه بعلاقة المشابهة التي يتواجد طرفا التشبيه فيها، فإن «التلوين» على مستوى النصوص والأفكار الجزئية يعتمد على آلية أكثر فاعلية في تحقيق الأهداف الأيديولوجية للمشروع اليساري، هي آلية «التحويل

الدلالي». إنها آلية أشبه بآلية الاستعارة في النص الأدبي، حيث يتم نقل دلالة النصوص والأفكار من مجالاتها الأصلية إلى مجالات أخرى عصرية، لا عن طريق استثمار إمكانات الدلالة الأصلية، بل عن طريق توسط «الشعور» - أو التجربة الشعورية للباحث - كما يحدث في الاستعارة الشعرية.

إن المثال «التلويني» الذي نقاشناه - مثال تعلق الإرادة الإلهية بالحوادث - يؤكد ما نذهب إليه، فالسياق الكلامي - حتى بصرف النظر عن سياق المنظومة الخاصة لفرقة - هو سياق مناقشة الصفات الإلهية خاصة صفة «القدم». لكن الفكرة يتم انتزاعها من سياقها المحدد لدلالتها، ونقلها إلى مجال دلالي عصري: «وفي النهاية لا يتعلق الأمر بحجج عقلية ويراهين منطقية، وإنما يقع الخصم في التناقض، بل يتعلق الأمر بتجربة بشيرية هي الوعي الكلى بالتاريخ الشامل، الله باعتباره تاريخاً للعالم، والوحى باعتباره تجسيداً للبشرية، الوحي قول الله، وأفعال الأفراد والجماعات، الأنبياء والشعوب، إرادته، وحركة الجماهير فعله ونشاطه، وهو ما يتفق مع كل فلسفات التاريخ التى ربطت بين «الله» والتقدم، وبين صفات الله وحركة التاريخ وقوانين مساره» (١٢٧ - ١٢٨). «الشعور» إذن هو الوسيط الذهنى الذى يمارس التجديد من خلاله آلية «التحويل الدلالي» ذات الطابع الاستعاري، وهو وسيط لا يمكن توظيفه على مستوى البنية الكلية للعلم الذى تمثل - فيما يبدو - البنية الاتفاقية التى يحرض اليسار على الإبقاء عليها كما هي للتواصل مع الخطاب الدينى فى شقه اليمينى.

مكذا تصبح التوفيقية هي المفسرة لما يبدو تناقضًا في الإبقاء على البنية التقليدية للعلم، والاكتفاء بتوظيف آلية التجاور الدلالي ذات الطابع التشبيهي «الطلائى» من جهة، وفي توظيف آلية التحويل الدلالي ذات الطابع الاستعاري (التلويين) في مجال الأفكار والنصوص من جهة أخرى. في المستوى الأول «حرصن» على التراث يبقيه كما هو مخاطباً أهل اليمين، وفي المستوى الثاني «جنوح» إلى جانب التجديد لمخاطبة أهل اليسار. وإذا كان التجديد على المستوى الثاني قد تم استناداً إلى منهج الشعور الذاتي، فإن هذا المنهج هو المسئول عن تحول التجديد إلى «تلويين» وعن إهدار البعد التأريخي إهداً شبه تمام. ويجرى التلويين طبقاً للمنهج الشعوري على النحو التالي على خطوتين.

«١ - يقرأ النص القديم وغالباً ما يكون نصاً صورياً عقلياً مجرداً فيشعر القارئ بشيء» ويكون هذا الشيء هو المادة الناقصة فيكم تحليل النص به. ولما كان الباحث هو الباحث المعاصر، فإن مادة الشعور تعبّر عن البناء النفسي المعاصر. وكثيراً ما يكون النص

مادة صرفة مثل التحليل الفزيولوجي للحس، وهنا يبيو الشعور وكأنه يرفع هذه المادة ويضعها على المستوى العقلي الشعوري وإعطاء نظرية في الإدراك شعورية بقدر ما هي فزيولوجية. وإنما وجد الشعور نفسه أمام نص كوني يقوم على تشخيص الطبيعة من تصور للأفلاك على أنها نفوس حية عاقلة، وتصور للفيض واللعل العترة وكل ما يقال عن المفارقات، فإن الشعور يبدأ تحليله العقلي ويعيد بناء الموضوع على أساس عقلى حتى يتلاشى التشخيص والخيال والإشارقيات.

٢ - نظراً لأن تحليلات القدماء لا تكفى إذ يقلب عليها التحليل العقلى للوجود الصورى، فإننا نضيف عليها مادة جديدة مستقاة من الوجود الإنساني أو من روح العصر. وكما استعمل القدماء الشعر الجاهلى وشعر الفرق، فإنه يمكن استعمال الشعر الحديث باعتباره معبراً عن احتياجات العصر. ولا كان الشعر هو الفن الغالب على تراثنا القديم، فإنه يمكن استعمال كل ضروب الفن السائدة في عصرنا من شعر ورواية وقصة ومسرحية. وإذا كان القدماء قد استعملوا أيضاً أمثلال العرب فإننا نعتمد أيضاً على الأمثال العامة، بل وعلى الأزجال التي تعبّر عن روح الشعب على نحو قد يكون أصدق من الأدب المدون. «(٦٣٥ - ٦٣٦)».

ولن نتوقف هنا بالتعليق على الخطوة الثانية في منهج الشعور اكتفاء بالإشارة إلى افتقاد دلالة استعانة القدماء بالشعر والأمثال في تحليلاتهم اللغوية للمفاهيم والآفكار. إن تعبير الفنان كلها عن «احتياجات العصر» وعن «روح الشعب» أمر لم يخطر على بال القدماء في تحليلاتهم، وإنما الخطاب اليساري يمارس هنا «تحويلاً دلائلاً» ذاتياً شعورياً. وتكتشف الخطوة الأولى في منهج الشعور عن بعد الذاتي الشخصى لعملية «التلوين» السابق الإشارة إليها. لكنها بالإضافة إلى ذلك تكشف عن نتيجة أخرى من نتائج «إعادة الطلاء» على مستوى بنية علم الكلام.

لقد تسربت إلى علم الكلام، خاصة في عصر الشروح والتلخيصات، كثير من الآفكار والموضوعات من الفلسفة الإشارقية بشكل خاص. وكان التحليل التاريخي لنشأة الآفكار وتكون المنظومات كفيلاً بإرجاع هذا التسرب إلى محاولات الفرزالي (ت: ٥ . ٥ - هـ) الجمع بين التصوف والنحو الكلامي الأشعري، أو ما أطلق عليه البعض: «تأسيس العرفان على البيان» (١٢٨)، وهو نظامان معرفيان متغايران. ومعنى ذلك أن ما يطلق عليه اليسار الإسلامي اسم «النصوص الكونية» - مثل تشخيص الطبيعة، وتصور الأفلاك نفوساً حية عاقلة

(١٢٨) الجابري (محمد عابد): *نقد العقل العربي*، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. ٣، ١٩٨٨م، الجزء الأول (تكوين العقل العربي)، ص ٢٨٩.

مؤثرة بناء على نظرية الفيض، والقول بالعقل العشرة – لا تنتهي إلا إلى البنية الأشعرية لعلم الكلام بعد الفرزالي. إن بنية علم الكلام المعتزلي لا تتقبل في سياقها أبداً تلك النصوص الكونية، بل يشن القاضي عبد الجبار في موسوعته «المفنى» هجوماً ضارياً على تلك النصوص نافياً أساسها العرفاني الاعقلاني. إن تعامل الخطاب اليساري مع النصوص الكونية تلك تم إذن خارج نطاق مجالها المعرفي من جهة، وخارج إطار المنظومات الفكرية التي تنتهي إلى بنيتها من جهة أخرى.

إن منهج الشعور في التعامل مع النصوص ينتهي في التحليل الأخير إلى التعامل معها بوصفها «صوراً عامة فارغة» قابلة للامتناع بالمضمون الذي يفرضه المنهج، منهج الشعور الذاتي. وفي مثل هذا التصور لمطبيعة النص تتساوى النصوص الدينية والنصوص الفكرية الكلامية. ورغم الوعي النظري بتاريخية دلالة النصوص في الخطاب اليساري، فإن منهج الشعور يفرض عليه دائماً التصور الصوري العدمي لها. ورد في سياق الرد على التقليدين المتمسكون بالدلالة الحرافية للنصوص :

«النص (القرآن) في بدايته واقعة معروفة في أسباب النزول، يغلب الدليل  
النقلى ليس فقط الواقعية الجديدة المشابهة، بل أيضاً الواقعية الأولى  
ويالتى يستخدم النص ظائراً في الهوا، بلا محل، يخلق واقعه من  
نفسه فيظل فارغاً بلا مضمون، وينفلق النص على ذاته أو يستعمل فى  
غير موضوعه طبقاً للهوى والمصلحة كواقع بديل. إن النص بطبيعته  
 مجرد صورة عامة تحتاج إلى مضمون يملئها. وهذا المضمون بطبيعته  
 قالب فارغ يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته التي هي بناء  
 الحياة الإنسانية التي عبر فيها الوحي عن المقاصد العامة. ومن ثم  
 فالتأويل ضرورة للنص، ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد  
 الواقع الخاص به. لا يعني التأويل هنا بالضرورة إخراج النص من معنى  
 حقيقي إلى معنى مجاني لقارئه، بل هو وضع مضمون معاصر للنص،  
 لأن النص قالب دون مضمون، التأويل هنا ضرورة اجتماعية من أجل  
 تحويل الوحي إلى نظام بتغيير الواقع إلى واقع مثالى» (١ / ٣٩٧ -  
 ٣٩٨).

ولأن التقليدين من خلال المنهج الشعوري يهدى الدلالة الأصلية للنصوص فإن هذه الأخيرة يمكن أن تتصحّح عن دلالات متناقضه، فيكون لدليل «حدث العالم» مثلاً مزاياه وله

عيوبه أيضاً، لكن الغريب أن يتassس كلامها - الميزة والعيوب - على نفس المبدأ بعد أن يتم تلويته بلونين متعارضين، والمبدأ المطروح هنا هو تأثير الفكرة في الوعي المعاصر، وعلى ذلك تكون الميزة في دليل الحدوث أنه يؤدي إلى: «الإحساس بإمكانية تغيير هذا العالم، وبأن كل شيء فيه يخضع لإرادة الإنسان وطبع لحريته، وبالتالي يمكن حدوث العالم دعوة إلى التغيير ولمارسة الإرادة الحرة حتى يتم تشكيل الواقع من جديد طبقاً مثل الإنسان ولشروعه الجماعي القومي، وهو النظام المثالى للعالم الذى يستتبعه من الوحي».

أما عيب الدليل فهو نقليس المعنى السابق تماماً، لأنه يؤدي بسبب استناد الحدوث - حدوث العالم - إلى علة ميتافيزيقية خارجية إلى: «تدمير العالم وإثبات عجز الإنسان مما يسمح لكل نظم القهر والسلطان بأن تقوم بدور الله الماسك للعالم والحافظ له» (٢٨ - ١٧ / ٢)، بتصرف، وأيضاً ص: ٣١).

في النصوص السابقة تم الانتقال - بالتحويل الدلالي - من «دليل الحدوث» بالمعنى الميتافيزيقي، أى خلق العالم من عدم، إلى مفهوم «تغيير العالم». وبناء على هذا التلوين بالانتقال من مجال دلالي إلى آخر، يمكن للنصوص أن تحمل المعاني والدلائل المتناقضة، أليست النصوص كما سبق الاستشهاد قوالب فارغة يمكن ملؤها بمضمون مختلف طبقاً لمطالب العصر التي يحددها المنهج الشعوري. ما ورد هنا عن حدوث العالم يرد مثلاً في نصوص قضية «التشبيه والتزنيه» حيث يجد الخطاب اليساري لكل منها مزايا وعيوب. (انظر: ٢٢٠ / ٢ - ٢٢١، ٢٢١ - ٢٢٨) وليس الأمر هنا مجرد نهج سجالي يعرض الشيء ونقضيه كما تفعل الكتب التعليمية إثارة لعقل القارئ وتحريكاً لفكرة، وإن كان ذلك يتحقق أحياناً بشكل غير مباشر، الأمر هنا أمر تردد بين طرفين لا تتحقق استراتيجية التوفيق بينهما، وهو التردد الذي لمسنا تجليه البارز في الإبقاء على البنية الأشعرية لبناء العلم، مع الطموح إلى نقله للبنية المعتزلية.

والحقيقة أن المنهج الشعوري التلويني يخفق في بعض الأحيان في اكتشاف دلالة بعض الأفكار الاعتزالية، بحكم العزل المشار إليه لل فكرة عن سياق المنظومة التي تتتمى إليها. إن الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة حول مسألة «شيئية المعلوم» تتعلق بالخلاف حول قدم العالم وحدوثه، وإذا كان المعتزلة لم يصرحوا أبداً بمبداً «قدم العالم» فإن دفاعهم عن «الشيئية» التي تتمتع بها المعدومات - أو الموجودات قبل وجودها - يعني إصرارهم على تعمتها بدرجة، أو بالأحرى مرتبة من مراتب الوجود قبل وجودها العيني في العالم. ومن المعروف أن هذا التصور هو التصور الذي أفاد منه ابن عربي (ت: ٦٣٨) في منظومته الفكرية التي جمعت

بين «القدم» من زاوية مرتبة الشيئية في العدم، وبين «الحدث» من زاوية الظهور في مرتبة الوجود العيني، وعلى نقىض المعتزلة ذهب الأشاعرة إلى إنكار «شيئية المعدوم» إنكاراً تاماً.

ومن اللافت للانتباه أن هذه القضية من القضايا القليلة التي اعتصم فيها المعتزلة بظاهر النصوص الدينية والقرآنية خاصة، ففي حين اضطرر الأشاعرة إلى الاعتماد على التأويل، الأمر الذي يؤكد محوريتها في كل من المنظومتين. لكن الخطاب اليساري عازلاً الأفكار عن سياقها، ومشغولاً بها جس «التلويں» المصري طبقاً لمنهج الشعور، يقلب الدلالة الأصلية للفكرة رأساً على عقب، فيصبح الجنوح المادى عند المعتزلة صوريّة، ويصبح الاتجاه الصوري العدمي عند الأشاعرة مادية. (انظر: ٤٢٨ / ١) وعلى ذلك يقع اختيار اليسار على التصور الأشعري لأنّه يحقق له ما يتصوره الموقف التجديدي المناسب لمتطلبات الواقع والملائمة لروح العصر.

«المعدوم ليس شيئاً ولا خشى الناس منه وأثبتوه عجزاً عن مقاومته وسلموا به ضعفاً وخوراً، يأساً واشمئزاً، كرهاً للنفس وللآخرين، وبصاقاً على العالم. لا يمكن أن تكون المعدومات المكنته قبل وجودها ذوات وأعيان وحقائق، فهذا إيهام للناس بوجود المعدومات كحقائق، بل هو غياب الوجود ونقص الهمة وتخاذل الناس عن تحقيق الوجود» (٤٤١ / ١).

لو كان إثبات شيئية المعدوم يؤدي إلى كل ما سبق من نتائج، فإن الموقف الاعتزالي كله كان يستحق إعادة تقييم من أجل تصحيح ما ي قوله اليسار نفسه عن تقديمته واستئثاره الفكريّة. وبالمثل لو كان الموقف الأشعري على هذه الدرجة من المادية لوجب على اليسار الذي ينحو منحى مادياً في تأكيده على أهمية العلم في مرحلة «التنوير» أن يغير أحکامه التي تملأ صفحات خطابه عن رجعيته وانتقامه للسلطة، وانحيازه لصالحها ضد مصالح الجماهير.

لكن التبرير الذي يقدمه القارئ عن اختلاف الدافع التجديدي لاختيار موقف الأشاعرة عن دافع الأشاعرة أنفسهم يكشف عن أمرين: الأول أن الدافع الذي يطرحه اليسار لموقف الأشاعرة دافع لا يربط الفكرة بمنظومة الأشاعرة، بل هو أقرب إلى أن يكون دافعاً استنتاجياً تأملياً. الأمر الثاني أن الدافع التجديدي دافع تلويني سعودي. «وإذا كان الدافع عند قدماء الأشاعرة لنفي كون العدم شيئاً هو وجود الله القادر على كل شيء، على نفي الوجود وعدم على السواء، فلا الوجود ولا العدم ثابتان، فإن الدافع لدينا هو القدرة المتولدة عن نفي كون المعدوم شيئاً على تحريك الشعوب والثقة بالنفس وتغيير الواقع ورفض الاستسلام وما يبعشه في الروح من تفاؤل وأمل، وما يثيره في النفس من خيال على الإتيان بالمستحيلات. إن إثبات كون العدم شيئاً يحول الغياب إلى حضور، والعدم إلى وجود، والاستثناء إلى قانون، المعدوم ما

لا تتحقق له في نفسه وهو المنفي، أو له تحقق يكون عدماً ثابتاً. الاحتلال غياب للاستقلال، المطغيان غياب للحرية، والرأسمالية غياب للاشتراكية، وسلبية الجماهير غياب لنشاطها، والتخلف غياب للتقدم، والتجزئة غياب للوحدة، والتغريب غياب للهوية، فالوجود استقلال وحرية واشتراكية وتقدّم ووحدة وهوية وتجنيد للجماهير» (٤٤٢ / ١).

إن التلوين بناء على منهج الشعور لن يؤدي فقط إلى ما سبقت الإشارة إليه من قلب للدلائل الأصلية للأفكار رأساً على عقب، بل أدى أيضاً كما هو بين من النص السابق إلى التناقض مع توجهات التجديد ذاتها. إن إثبات شيئاً المعروم - رأى المعتزلة - هو الكفيل بتحقيق التوجهات المطروحة أعلاه لأن قيم الوجود الحق قيم غائبة في الواقع العيني لمجتمعاتنا، بمعنى أنها معروفة، لكنها تتمتع بنوع من الوجود بوصفها طموحات أو أحلام أو برامج قابلة للتحقق. والاختيار الأشعري المؤدى إلى نفي المعروم نفياً تاماً قطعاً شاملًا هو الاختيار الذي يمكن أن يؤدي إلى ما سبق إيراده في نص سابق من تخاذل و Yas و استسلام وضعف.. إلخ.

إن الأفكار الجزئية إذا فُصلت عن سياق منظوماتها الفكرية فقدت دلالتها الجزئية، وبالتالي فإن فصل المنظومة عن سياقها التاريخي/ الاجتماعي يفقداها دلالتها الكلية. وفي كتبنا الحالتين لابد أن يقع التأويل في هذه التلوين. وفي نموذج التلوين السابق لا يمكن الانحياز للموقف الأشعري تعبيراً عن حياد موضوعي كما يحاول الخطاب اليساري أن يقنعنا: «ولا يعني إحياءانا للاعتزال أننا نقبل مواقف المعتزلة كلها عن عمي وتعصب، فمذهب الأشاعرة هنا في نفي المعروم أكثر قدرة على تحريك الشعوب من إثبات المعروم، وأكثر تفاؤلاً وأملاً بصرف النظر عن دافع الأشاعرة. تأييدهنا للمعتزلة للتيار العام والحركة التاريخية. وليس للتفصيات الجزئية في هذه النظرية أو تلك» (٤٤٣ / ١) حاشية رقم : ٨٥.

ولذا كان المجال لا يسمح هنا بتتبع نماذج أخرى لآلية التلوين المعتمدة على «التحويل الدلالي»، فإنه من الضروري الإشارة إلى أن بعض تلك النماذج تقارب آفاق التأويل وتخومه بقدرتها على اكتشاف المغزى النابع من الدلالة. إن التركيز الأشعري علىربط كل ما يحدث في الواقع والطبيعة بالقدرة والإرادة الإلهيتين يؤدي في التحليل الأخير إلى إهدار الأساليب المباشر المؤثرة. وهذا يؤدي بدوره إلى التسلیم بعجز الإنسان عن «تغير» الواقع، لأن هذا الواقع لا يتحرك وفقاً لقوانين موضوعية يمكن للعقل البشري معرفتها، لكنه يتحرك وفقاً لإرادة شاملة لا يستطيع العقل إدراكتها أو معرفة أهدافها وأغراضها. إن ظاهرة مثل ظاهرة «الموت» مثلاً ترتبط بنسق من العقائد عن «الأجال» المحددة سلفاً في كتاب الغيب، والتي لا مجال

لتغييرها، لكن هذا النسق من العقائد حين يوضع في سياق المنظومة الأشعرية الكلامية يتتحول إلى إدانة لكل محاولات الإنسان لقهقر الأسباب التي تقضي إلى الموت، بوصفها محاولات اعترافية على الإرادة الإلهية، وليس بعيد على أية حال ما صرخ به بعض رجال الدين من إدانة لعمليات «غسيل الكل»، ونقل الأعضاء على أساس أنها عمليات تؤخر لقاء الإنسان بربه، وتتمثل من ثم اعترافاً على المشيئة الإلهية، لكن الأخطر من ذلك ما تؤدي إليه تلك المفاهيم والتصورات من استهانة بالحياة الإنسانية وبقيمتها في المجتمعات الإسلامية بشكل خاص.

«إن عدم الالتفات إلى الأسباب المباشرة للموت جهل بالأوضاع الاجتماعية، وعدم حرمة الحياة الناس وتعمية وتغطية على حوادث الطرقات وأسلال الكهرباء العارية والبالوعات المفتوحة والمنازل الآيلة للسقوط والبنيات الهشة، رغبة في الربح وسرقة للأموال، والأغذية الفاسدة والأمراض... ويستعمل «لكل أجل كتاب» في الدين الشعبي لتبرير كل شيء، للسلوكي ولدفع الأحزان» (٢٤٥/٢). وما يقال عن الآجال والعقائد المتصلة بها يقال كذلك عن «الأرزاق» و«العقائد» المتصلة بها كما صاغها علم الكلام الأشعري، (انظر: ٣٥١/٣ وما بعدها) إن القدرة على كشف الصياغات الإيديولوجية الأشعرية لهذه العقائد الجزئية، هي التي كشفت امتدادها في بنية العقائد المعاصرة من ناحية، وأدت إلى «تأويلها» تأويلاً كائفاً عن الدلالة والمفرني من جهة أخرى.

### التوفيقية، النجاح والإخفاق

في الإطار الذي نقاشناه في الفقرة السابقة يبدو لنا مشروع اليسار الإسلامي أقرب إلى الإخفاق منه إلى النجاح. فهو - أولًا - يسعى إلى التوفيق بين أطراف لم ترصد جوانب الخلاف أو الاتفاق بينها بدقة، وهو - ثانياً - يجدم الحاضر في إسار الماضي، و يجعله خاضعاً له ولعطياته خصوصاً شبه تام، وقد أدى هذا إلى خوض معارك الحاضر في الماضي، وإلى إخضاع الفكر للسياسة، وتغلب الإيديولوجي على الإبستمولوجي. وهو - ثالثاً - يتجاهل السياق التاريخي / الاجتماعي للتراث (علم الكلام)، ويتعامل معه بوصفه بناءً شعورياً مثالياً مفارقًا لزمانه ومكانه رغم نشاته منهما. وكان من شأن النتائج التي نقاشناها أن تحول هدف «إعادة البناء» إلى إعادة طلاء، وتحول التجديد إلى تجاوز بين القديم والجديد. ووقع المشروع كله في التلوين بقدر ما تباعد عن التأويل، لكن هذا الإخفاق الواضح على جميع المستويات لا يمثل الحقيقة كلها، فقد حقق المشروع إنجازات في دراسة التراث لا سبيل إلى تجاهلها.

هناك جهد واضح لمحاولة تأويل العقائد، وعقيدة الألوهية خاصة على أساس أنها محاولات من الإنسان لتجاوز اغترابه في العالم، فيخلق في الشعور كائناً من ذاته - على غرارها - بعد أن يضفي عليه كل صفات الكمال والقوة في صورتها المثالية. وبعد أن ينفي عنه كذلك كل صفات الضعف التي يائف منها. (انظر: ٤٥٨/١، ٤٧٥ - ٤٧٦، ٤٢٢/٢، ١١٣، ٢٤٢، ١٤٨ - ٣٧٢، ٢٤٤، ٣٧٣ - ٣٨٢، ٤٠٩، ٤٣٢، ٤٣٤، ٥٣٦، ٥٤٨ - ٥٦٧، وما بعدها، ٦١٠ وما بعدها، ٦١٠، ٦٣٩، ٦٥٢، ٦٣٩/٢) إنها محاولة مشروعة لتحويل الالهوت إلى إثنوبيولوجيا، والإلهيات إلى إنسانيات. نقول هي محاولة مشروعة بشرط أن تحل إشكالية صياغتها هي ذاتها في الحديث عن الماضي - منتج التراث - من زاويتين متعارضتين: في الزاوية الأولى يكون الماضي هو الماضي المنتصر الجميل الذي حقق الانتصار، والوحدة العملية، ولم يكن يعاني من الهزائم والانتكاسات التي يعاني منها الواقع الراهن. ولأن مصدر الخطر الوحيد الذي كان يعيشه الواقع الإسلامي كان الهجوم على العقيدة فقد كان من الطبيعي أن ينهض مفكرونا القدماء بعبء الدفاع عن العقيدة. أما الزاوية الثانية التي تصادم الأولى فهي تفسير نشأة العقائد تأسيساً على مفهوم «الاغتراب» الذي يعني أن الواقع الذي أنشأها ليس ذلك الواقع الجميل المنتصر. لذلك يبدو تأويل نشأة العقائد ملبياً لمفهوم الاغتراب تأويلاً أقرب لتلوييل «الموقف الإنساني» بصرف النظر عن ملابسات الزمان والمكان. (انظر: ١/٧٠ - ٧٧، ١١٣/٢، ١٧٨، ٢٠، ٣٣٢، ٤٣٢، ١١٣، ٢٤٤، ٣٧٣ - ٣٨٢، ٤٠٩، ٤٣٢، ٤٣٤، ٥٣٦، ٥٤٨ - ٥٦٧)

لكن الأهم في تأويل اليسار الإسلامي للعقائد الإسلامية الإصرار على التعامل معها بوصفها تصورات ذهنية تمثل موجهات السلوك، أكثر من كونها عقائد دالة على وجود مفارق. إن «الله» في مثل هذا التأويل ليس ذاتاً مشخصة لها وجود مفارق للوعي الإنساني، بل هو «مبدأ معرفي» خالص، فكرة محددة كما هو معروف في المنطق. إنه «نموذج» أو «مثال» يمثل سعي الإنسان للوصول إلى المجرد والخاص. (انظر: /١ - ٣٦٢ / ٣٦٣) وهذا فارق بين الإسلام والمسيحية يلح عليه اليسار الإسلامي كثيراً. إن الإسلام يمثل في تطور الوحي الحلقة الأخيرة التي خلصت الإنسان - أو بالآخر تخلص فيها الإنسان - من غلظة التصورات الحسية للمطلق، وتحرر فيها عقله من «التجسيد» وفارقه إلى «التجريد». وهكذا أصبح الوحي شرعاً ولم يعد غيباً، صار وضوحاً لاكتهنتاً، أمراً ونبيناً لا عقيدة. (٥٢ / ٣) أصبح الوحي نظاماً واقعياً أساسه في الواقع، وهدفه إقامة مصالح الناس بصرف النظر عن مصدره ودلالته على وجود ذات مشخصة أو على إثبات صفاتها. (٦٤٢ / ٢).

إن الوجود الإنساني هو الأساس والأصل فيما يبرر الخطاب اليساري،

والله لا يتحدث عن نفسه إلا من خلال الوحي، أى اللغة، وبالتالي يتلزم فهمه وتفسيره ابتداءً من الوعي الإنساني، وإذا كان الوجود الإنساني هو الوجود الحقيقي فإن كل وجود في الوعي هو وجود بالمجاز لأن الإنسان هو مبدع اللغة التي تجلّى من خلال مواضعاتها الوحي، ومعنى ذلك أن كل المفاهيم اللغوية مفاهيم تنطبق بالحقيقة على الإنسان، فهو المعنى الأول بالألفاظ التي تطلق على أى وجود آخر - سواء الله أو العالم - بالمجاز، قياساً على إطلاقها على الوجود الإنساني. (٤٥١ - ٤٥٠/١).

في إطار هذا التأويل الإنساني للعقائد يجب علينا أن لا ننسى أن ثمة انحيازاً واضحاً لجانب «الشريعة» على حساب جانب «العقيدة» في نصوص الوحي، مع أنهما جانبان جوهريان في بنية الأصلية. ولأن هذا الانحياز ليس مؤسساً تأسياً تماماً على تأويل العلاقة بينهما في سياق الملابسات الموضوعية التاريخية لنشأة الوحي الإسلامي وتطوره، فإنه يجذب الخطاب اليساري - كما سنرى - ليحطّب في حبل اليدين حين يصر على صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان (١١٣/١) أو حين يصر على أن الغاية من الوجود البشري تحويل العالم إلى نظام مثالى متافق مع معطيات الوحي ومتطلباته. (٥٢٥/٣) ومع ذلك فالتأويل الإنساني للعقائد يظل مشرقاً ومنتجاً خاصاً في مجال الربط بين العلم الإلهي والعلم الإنساني، وتحويل الأول إلى الثاني من خلال صياغة مفهوم إنساني للوحي، مفهوم يستبعد الميتافيزيقي وينحاز للتاريخي.

إن الإصرار على تاريخية واقعة «الوحي» من جهة، والتمسك بجوهرية دور الفهم الإنساني من جهة أخرى، إضافة إلى ما سبق من تأويل الإلهيات بالإنسانيات، تؤدي كلها إلى تحويل الوحي إلى خبرة بشرية، كما تؤدي إلى تحويل العلم الإلهي إلى علم إنساني في التحليل الأخير، وهكذا يقارب اليسار الإسلامي تخوم حل ثنائية النقل / العقل حلاً جدياً.

«إن تعريف العلم لا يكون إلا للعلم الإنساني، فالعلم الإلهي ليس صفة مشخصة للذات، بل هو الوحي المنزل الذي أصبح علمًا إنسانياً بمجرد قرائته وفهمه وتفسيره... ولا نعلم عن علم الله إلا ما هو موجود في كتاب مدون بلغة معروفة، ويعقل يفسر ويفهم ويعقل ويتمثل ويتحقق وهو الإنسان المكلف» (١/٢٧٧). «العلم الإلهي في حقيقته علم إنساني، بمعنى أنه يتحول إلى علم إنساني بالفهم والتلقي، إذا كان القرآن - الوحي - هو التعبير عن العلم الإلهي، فإن الفهم الإنساني المرتبط باتفاق الزمان والمكان هو الذي يحول هذا الوحي إلى معنى ودلالة وهكذا يتحول الإلهي

إلى الإنساني» (١ / ٤٣٧) «إن الوحي ذاته بعد نزوله وفهمه يصبح علماً إنسانياً سواء كان أصول دين، أو أصول فقه، علوم حكمة، أو علوم تصوف» (١ / ٢٤٨) وانظر أيضاً: (١ / ٢٢٣) «إن الوحي علم مستقل بذاته يستتبعه الإنسان ويوضع قواعده وأصوله... وإن كل ما يمكن التوجه به خد العقل الإنساني والقدرة البشرية يمكن التوجه به أيضاً إلى تفسير النبوة وتلويل الوحي الذي يقوم به عقل الإنسان، وظهور فيه مصالحة، ويفرض فيها إرادته». (٣٦ / ٤)

وقد كان من الضروري لتأكيد مفهوم «إنسانية» الوحي والعلم الإلهي التركيز على بعد «الرسالة» دون بعد «النبوة» أو بعبارة أخرى التركيز على البعد الأنقى - علاقة الوحي بالواقع - دون البعد الرأسى المتمثل فى أصل الوحي ومصدر الرسالة. لا يهمنا طريقة الاتصال، الوحي أو من وراء حجاب أو بالرسول أو بالخيال، فى النوم أو فى اليقظة، المهم الرسالة ذاتها التى بها صلاح العباد» (٤ / ٢٣ - ٢٤) «ليس مهماً في النبوة، مصدرها أو أداتها أو المعجزة، لأنها واقعة تاريخية، والبعد الأنقى هو الأهم، النبوة الرئيسية ليست جزءاً من النبوة، أى من السمعيات بل هي جزء من الإلهيات أى العقليات فى صفتى الكلام والإرادة» (٤ / ٣٩).

ولقد كان من شأن التركيز على البعد الأنقى في النبوة - الرسالة - الوصول إلى صياغة علمية إلى حد كبير لجذرية الوحي / الواقع، وهي الجذرية التي يغفلها الخطاب اليميني بالتركيز على البعد الرأسى. ورغم أن الخطاب اليميني لا ينكر الحقائق التي تطرحها علوم القرآن، والتي تؤكد عدم مفارقة حركة الوحي وتطوره لحركة الواقع وتطوره تنزيلاً وتلويلاً، فإن هذا التسلیم لا يکاد يعدي من المنظور الميتافيزيقي الذى ينطلق منه هذا الخطاب، الوحي فى منظور اليسار على التقىض من ذلك يرتبط بالواقع ارتباطاً حمیماً، فهو على مستوى التنزيل نزل: «بناء على نداء الواقع واكمال بناء على تطوره، وأعيدت صياغاته طبقاً لقدراته وأهليته على ما هو معروف في الناسخ والمنسوخ، وهي عملية جذرية بين الفكر والواقع ... الواقع الذى ينادى على الفكر ويطلب، والفكر يأتى مطوراً للواقع ويوجهه نحو كماله الطبيعي، ثم يعود الواقع فينادى فكراً أدق وأحكم حتى يتحقق الفكر ذاته، ويصبح واقعاً مثالياً يجد فيه الواقع الطبيعي كماله» (٢ / ٥٠٤ - ٥٠٥).

وعلى مستوى التأويل يدخل الواقع كذلك طرفاً ثالثاً فاعلاً بوصفه الجامع بين العقل والنقل، فليست العلاقة بينهما تلك العلاقة الثانية التي تحتاج إلى التوفيق الشكلي الحالى: «ولكنها علاقة ثلاثة طرفيها الثالث هو الواقع، يكن بمثابة مرجع صدق وتحقيق لو حدث

تعارض بين العقل والنقل، اللذان وحداهما ليست مقياساً لفهم النصوص والتوفيق بين المعاني، تحتاج إلى حدس، وهو عمل العقل وتجربته، وهو دور الواقع» (٣٩٧ / ١ - ٣٩٨).

وهكذا يكاد الخطاب اليساري أن يحول الوحي إلى الطبيعة، ويرد الميتافيزيقي إلى الفيزيقي، ويبلور فهماً تجويرياً للعقيدة والوحي، فهماً يجعل من كل إنجاز بشري عقلاني في مجال معرفة الطبيعة والواقع إضافة للوحي واستمراراً له. وفي هذا الفهم لا يكون الوحي مجرد واقعة حدثت في الماضي عدة مرات ثم توقفت، تاركاً شأن البشرية سدى، بل الوحي اسم يطلق على النشاط الذهني للإنسان في كل زمان ومكان:

«الوحي تعبير عن الطبيعة الإنسانية، مفهوم لا ينكر النبوة بل يعني استمرارها ودومتها عن طريق نزوع الطبيعة، فالطبيعة هي الوحي والوحي هو الطبيعة. وكل ما يميل إليه الإنسان بطبيعة هو الوحن، وكل ما يتوجه به الوحي هو اتجاه في الطبيعة، الوحي والطبيعة شيء واحد، ولما كانت الطبيعة مستمرة فالوحي بهذا المعنى مستمر، والنبوة دائمة ولكن أنبياء يوحى إليها من الطبيعة، وصوت الطبيعة هو صوت الله، والوحي الطبيعي هو أكبر رد فعل على الوحي الرأسى، فهو وحي بلا معجزات ولا ملائكة ولا أنبياء، ومع ذلك يقى بالتوحيد وبالبعث وبالجزاء، مما يجعل استعمال لفظ الوحي هنا استعمالاً مجازياً خالصاً، أي إدراك العقل القائم على الطبيعة. وبطبيعة الحال يستمر الوحي بهذا المعنى، طالما أن هناك عقلاً وأن هناك طبيعة» (٤ - ١٥٢ - ١٥٣).

وإذن ثمة سؤال جوهري يطرح نفسه: آلا تتعارض مسألة استمرارية الوحي - ولو بالمعنى المجازى المطروح فى النص السابق - مع تاريخيته المطروحة قبل ذلك؟ وبعبارة أخرى: ما الهدف والغاية من استمرار الوحي بكل ما يرتبط به من عقائد التوحيد والبعث والجزاء؟ وقد احترزنا فيما سبق بالقول بأن اليسار الإسلامى قارب تخوم حل ثنائية النقل/ العقل حلاً جديرياً، دون أن نقرر أنه حلها فعلاً.

وإذا كان الخطاب اليساري فى تأويلاته للعقائد، وفى المفهوم التاريخي الذى يطرحه للوحي تنزيلاً وتزييلاً يتصادم بشكل جذري مع الخطاب السلفى، فإن هاجس «التوفيق» و«التوحيد» يعود ليفرض نفسه على الخطاب اليساري فيأخذ باليمين ما أعطاه بالشمال. إن النقد الذى يوجه كثيراً فى ثانياً هذا الخطاب إلى بعض الظواهر الفكرية التراثية: «خطوة إلى الأمام خطوة إلى الخلف» يتوجه إلى هذا الخطاب ذاته. إن ذلك الهاجس التوفيقى التوحيدى قد تجاوز حدود «الفرق» فى واقع الأمة الراهن إلى توحيد اتجاهات التراث والانتقال من «الفرق بين الفرق» إلى «وحدة الفرق». ولم تسلم ثنائية النقل/ العقل من التأثير الضار لهذا الهاجس فشوش الإمكانيات الخصبة التى كانت كفيلة بتحقيق طرح جدلى لها. إن الإصرار

على استمرارية الوحي بالمعنى المجانى - الوحي الطبيعي - إصرار يكشف عن الطابع المتردد الذى يحاول أن يلوذ بالتلويں عن طريق التحويل الدلالى، فيقع فى التلوين. وفي هذا التلوين يفقد مفهوم الوحي بعده التاريخي، ويتحول إلى مبادىء ونظريات عامة ذات طابع يقينى مطلق خارج الزمان والمكان، أى خارج التاريخ.

«الوحي علم مستقل بذاته يستتبعه الإنسان ويوضع قواعده وأصوله، لا هو بعلوم الدين ولا هو بعلوم الدنيا. وهو علم المبادىء الأولى التى تقوم عليها العلوم جمیعاً، وهى مبادىء عقلية وطبيعية، شعرية وجودية فى آن واحد» (٤/٣٦).

«يعطى الوحي بداية يقينية مطلقة حتى يتوجب الإنسان محاولات الخطأ والصواب إلى مala نهایة، ويبقى احتمال الخطأ في الفهم والتطبيق أقل. صحيح أن القلب قادر على الوصول إلى هذه البدايات اليقينية ولكن الوحي يقصر الوقت ويقلل الجهد، ويعطى دفعة للعقل بالأوليات الأولى... وعندما يقوم ذهن واحد بوضع النظريات والتشريعات المستنبطة منها، يكون ذلك أقل احتمالاً للخطأ من وضع النظريات وحدها وترك التشريعات لاستنباط ذهن آخر... يعطى الوحي نظرة كلية شاملة للحياة تقابل النظرة الإنسانية المتجزئة... فالوحي باعتباره تعبيراً عن الوعي الخالص يعطى تصوراً محايداً لا يقوم على هوى أو مصلحة أو انفعال... حقائق الوحي منصفة غير متحيزة، لا تأخذ نظر فرد دون فرد، أو مصلحة جماعة دون جماعة، وكان التاريخ قد اكتمل والحقائق البشرية قد عرفت» (٤/٦٢ - ٦٣).

إن العقل الإنساني الذى يمثل أساس النقل ومعيار صحته ومصدقة يتحول في النصوص السابقة إلى تابع للوحي، لا يستطيع الاعتماد على نفسه، لأنه عرضة للخطأ والتحيز والقصور عن التأمل الشامل ووضع الكليات. وحتى لو سلمنا بإمكانية قدرته على الصواب والحياد ووضع الكليات فإن ذلك يستغرق منه وقتاً طويلاً، ولذلك فمن الأوفق والأهلى له أن يترك ذلك للوحي والنقل، وأن يبذل قصارى جهده في الفهم والتطبيق.

وهنا بالضبط يخطب اليسار في حبل اليدين، ويتحدى بنقيضه السلفي اتحاداً مذهلاً، إن الدعوى السلفية - في أشد تياراتها تطرفاً - لا تکاد تتجاوز هذا الطرح لدور كل من العقل والنقل، الدور الذى يتحول فيه العقل إلى تابع ذليل يتشكل في قدراته الذاتية، ويختفى دائماً بالنصوص.

إن صفة «التردد» بين الموقف ونقضه في مشروع الخطاب اليساري، وهي صفة طبيعية في مشروع توفيقي في جوهره، هي التي تميز هذا الخطاب عن نقضه السلفي، الذي يعتمد في طرح أطروحته على اليقين والقطع والجسم موهماً أن ما يقوله هو الحقيقة المطلقة. وهذا التردد على ما يؤدي إليه من نتائج ضارة على المستوى المعرفي الحالمن لا يخلو من فائدة، تتمثل فيما يحدث من خلخلة في بنية الفكر الديني المسيطر والمستقر. في سياق هذا التردد يكون العقل سابقاً على النقل (٤٥٩ / ٣)، وأحياناً يكونان متزامنين تسلیماً بمعطيات الوجه (٤٣٩ / ٢) هذا من الناحية الأنطولوجية، وأما من ناحية الأسبقية المعرفية فهما إما متحداً من حيث فعاليتهما، أى أن لكل منها من المشروعية المعرفية مثل ما لصاحبه (٤٧٣ / ٢) - (٤٧٤) أو يتبادل كل منهما الأسبقية مع الآخر.

ومن مهمة قراعتنا الحالية نفي هذا التردد بالكشف عن أسبابه وعواقبه في بنية الخطاب اليساري، حتى ننتقل به من مجرد إحداث خلخلة في بنية الخطاب الديني، إلى تحقيق طموح الانتقال «من العقيدة إلى الثورة».

(انظر بالإضافة إلى ما سبق: ١٦ / ١، ٣٤٥، ٤٠١، ٤٠٤ - ٤٠٢، ٤٠٥ - ٤٠٦ / ٢، ٤٤٦، ٤٤٧ / ٣، ٢٩٢، ٤٤٦، ٥١ / ٤، ٤٨١، ٥١ / ٥، ١٩٥).

إن المشروع اليساري الذي يستشهد في كتاباته دائمًا بالقول: «احتمنا بالنصوص فدخل النصوص» والذى يدافع بحرارة عن منهج العقل، وبهاجم بصرارة «عبدة النصوص»، يقوده تردده إلى نقد منهجه العقلى والدفاع عن منهجه النص. ومن الواضح أن الدفاع عن منهجه النص يعتمد على فرضيات ذهنية لم يتأت فحصها بشكل تأويلي، فكتاب «الفريضة الثانية» لـ محمد عبد السلام مثلاً - أحد قيادات تنظيم الجهاد في عملية اغتيال الرئيس السابق - لم يعتمد على «النصوص الخام» إن صح وجود مثل تلك النصوص، وفقد ابن تيمية لمنطق أرسسطو لم يعتمد على تلك النصوص الخام، والحقيقة أن مفهوم «النصوص الخام» هو في ذاته مفهوم تأفيقي، فالتراث التفسيري يلامس النصوص دائمًا في كل عصر، وعقل القارئ وثقافته يستحيل أن ينعزلاً عن تراكم التراث التفسيري حول النصوص. وما يقال عن اختلاف مناهج الفقهاء بين الرأى والنقل ليس إلا توصيفاً للميل الغالب عند هذا الفقيه أو ذاك، وإذا كان التراث كله «نظيرية في التأويل، وهي حلقة العقل والنقل» (٩٣٩٢ / ٣) فمن أين ينتأى لنا الحديث عن النصوص الخام. لذلك كله نضع الدفاع عن منهجه النص في سياق التردد التابع من الطبيعة التوفيقية للمشروع كله، وهي الطبيعة التي لا تنفصل عن موقف اليسار

الإسلامي من الواقع العيني الذي تم تشخيصه كما سبقت الإشارة من خلال ثانيتات: السلفية/ العلمانية، والماضي/ الحاضر، والنقل/ العقل.

ولأن السلفية قد حقت على مستوى الفعل السياسي ما اعتبره الخطاب اليساري إنجازاً في إيران ومصر، ولأن علاقة أنظمتنا السياسية بالأخر الغربي - منذ بداية السبعينيات حتى الآن - تبلورت في علاقة تبعية كاملة، فقد حدث الخلط بين مستويات الفعل السياسي والإنجازات الفكرية من جهة، وبين واقع تبعية الأنظمة السياسية للغرب وحدود جدلنا الفكري والثقافي معه من جهة أخرى. لهذا أصبح منهج النص «في فترات تاريخية محددة» ميزات:

«ربما يؤدي فهم النص وتحليل معناه إلى عودة على منطق داخلى للنص يمكن منطقاً لوحى، ثم استعماله لنقد كل أنواع المنطق الأخرى صورية أو مادية أو كشفية، وهذا حدث في القديم عند الفقهاء خاصة ابن تيمية في نقده لمنطق أرسطو الصورى، وهي قضية فيما يبدو ملحة هذه الأيام، حيث استأنفت السلفية المعاصرة منهج النص كما هو واضح في الفريضة الفائبة لمحمد عبد السلام، فالعودة إلى النص تعطى قوة على الرفض الحضارى حيث يقوم النص هنا بعملية تطهير، فترجع الحضارة إلى الأنماط في مواجهة الآخر». (٤٠١ - ٤٠٢).

ولا نريد هنا أن نخوض في شأن ما حدث لكثير من مفكرينا من توبية و «تطهر» من نفس الغرب والفكر الغربي الوافد - دون تفرقة بين زائف وأصيل ودون تمييز بين المعرفة والإيديولوجيا - وإن كانت كثير من المؤشرات في بنية الخطاب اليساري تسمح بوضعه في ذلك السياق. لا نريد الخوض في هذا انتظاراً للجزء الثاني من مشروع «التراث والتجدد» عن الموقف من الفكر الغربي، والذي يهمنا هنا أن الدفاع عن منهج النص جنباً إلى جنب الدفاع عن منهج العقل يؤكد أن التوفيق بين العقل والنقل - الثنائي الكبير في تاريخ فكرنا الدينى، وفي بنية ثقافتنا المعاصرة أيضاً - لم يتحقق بشكل جدى تام، وإن لامس الخطاب اليساري حدود تحقيقه.

والثانيتات التي لم يحلها النهج التوفيقى للخطاب اليسارى كثيرة، وتظل مؤشرات النجاح في هذا النهج مؤشرات جزئية مت坦زة داخل هذا الخطاب. وقراءتنا هذه بمحاولتها الكشف عن الأسباب والنتائج في بنية الخطاب اليساري، تأمل أن تكون قد حلت تأويلات لهذا الخطاب، تأويلات يتتجاوزن سافاق وحدود إنجازه. وكما سبق أن أشرنا فإن مما أنجزه «التراث

والتجديد» خلخلة كثيرة من الثوابت والسلمات المستقرة في وعيينا الديني، وقد ساهم بهذه الخلخلة ذاتها في جعل الكشف عن الخلل في بنية هو ممكناً. بهذا يمكن القول إن ما تحقق على جزئيته هام جداً، إنه خطوة لا سبيل إلى إنكار أنها تقوينا في اتجاه التأثير، الذي يتحتم أن يتضور إلى «التأثير». وإذا كان في بنية الخطاب ما يميل به إلى السلفية اليمينية المتزمتة، فإن مهمة القراءة التأويلية المنتجة أن تجذبه إلى آفاق إنتاج وهي علمي بالواقع وبالتراث في نفس الوقت. وبعبارة أخرى على القراءة التأويلية المنتجة أن تنقل الخطاب اليساري من وهذه «التلويين» إلى أفق «التأويل» في إدراك الواقع والتراث معاً.

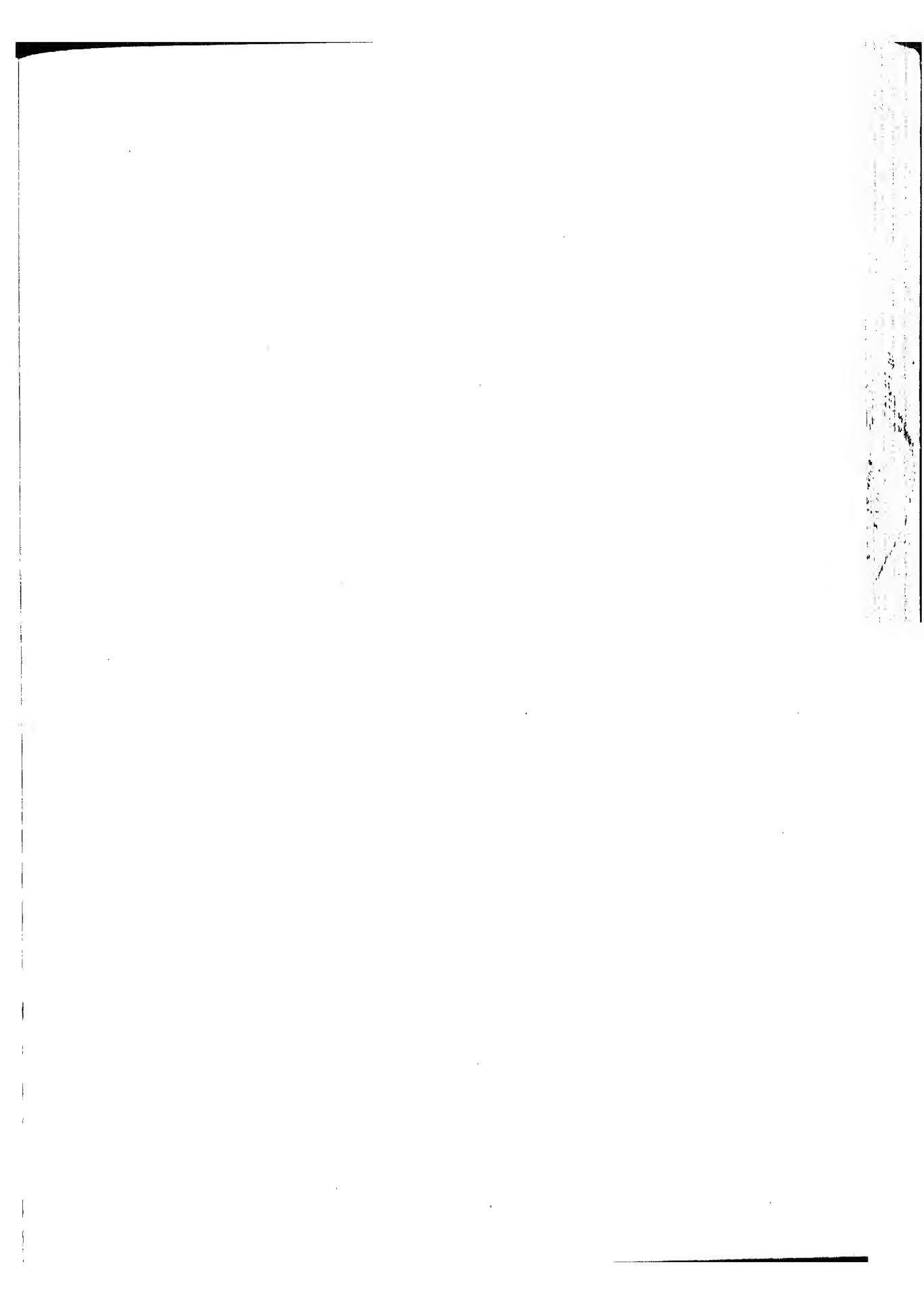
the first time in the history of the world, the  
whole of the human race has been gathered  
together in one place, and that is the  
present meeting of the World's Fair.

The World's Fair is a great success.

---

### **الفصل الثالث**

#### **قدّامة النصوص الطينية دراسة استكشافية لأنماط الكللة**



أصبح في حكم الحقائق المسلم بصحتها أن الفكر البشري، أى فكر بما في ذلك الفكر الديني، نتاج طبيعي لمجمل الظروف التاريخية والحقائق الاجتماعية لعصره. وليس معنى ذلك أنه نتاج سلبي، بل الأحرى القول إن الفكر الجدير حقاً بهذا الاسم هو الفكر الإيجابي الذي يتصدى لحقائق العصر الذي ينتمي إليه بالتحليل والتفسير والتقويم، ويسعى إلى الكشف عن عناصر التقدم ومساندتها، وعزل عناصر التخلف ومحاربتها. والفكر الذي يكتفى بتبرير الواقع والدفاع عنه، إنما ينتمي إلى مجال الفكر على سبيل المجاز لا الحقيقة. ولا مجال هنا للحديث عن الفكر الذي يسعى إلى الارتداد بالواقع الاجتماعي التاريخي إلى عصور سابقة، فليس ذلك فكراً على الإطلاق، إذ الفكر في جوهره وحقيقة حركة لاكتشاف المجهول انطلاقاً من آفاق المعلوم.

وليس الفكر الديني بمعزل عن القوانين التي تحكم حركة الفكر البشري عموماً، ذلك أنه لا يكتسب من موضوعه - الدين - قداسته وإطلاقه.

ولابد هنا من التمييز والفصل بين «الدين»، والفكر الديني، فالدين هو مجموعة النصوص المقدسة الثابتة تاريخياً، في حين أن الفكر الديني هو الاجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص وتتوصلها واستخراج دلالتها. ومن الطبيعي أن تختلف الاجتهادات من عصر إلى عصر، بل ومن الطبيعي أيضاً أن تختلف من بيئه - واقع اجتماعي تاريخي جغرافي عرقى محدد - إلى بيئه في إطار بيئه، وأن تتعدد الاجتهادات بنفس القدر من مفكر إلى مفكر داخل البيئة المعينة.

كل ذلك أصبح في حكم الحقائق المسلم بصحتها، والتي كافح رواد النهضة والتنوير طويلاً من أجل إقرارها وتبنيتها في تربة ثقافتنا. فعل ذلك - كل في مجال نشاطه المعرفي وتخصصه - الطهطاوى والأفغاني ومحمد عبد ولطفى السيد وطه حسين وعلى عبد الرزاق وقاسم أمين وسلامة موسى والعقاد وأحمد أمين وأمين الخلوي وغيرهم كثيرون.

لكن ثمة سؤالاً مؤلاً جارحاً يفرض نفسه ونحن في زخم الاحتفال ب يؤلئك الرواد أو ببعضهم: كيف استطاع الفكر الديني المعاصر أن يخفى تلك الحقائق ويحاول أن يهيل عليها تراب النسيان لحساب إطلالية تقارب حدود القدسية ينسبها إلى نفسه بطريقة غير مباشرة؟

و قبل محاولة الإجابة عن السؤال ..

نشير إلى مظاهر الإطلالية والقداسة في المحاولات التي تبذل في شكل موتمرات وبنوات ولقاءات ومقالات موضوعها جمياً ما يملقون عليه اسم «الإسلام» في جميع مجالات النشاط الإنساني، وإذا كانت الدعوة إلى أسلمة القوانين بالاحتكام إلى الشريعة الإسلامية أمراً مفهوماً في سياق تاريخنا الثقافي - رغم الخلاف حول مجالات التطبيق وألياته - فإن الدعوة إلى أسلمة العلوم والأداب والفنون دعوة ظاهرها الرحمة وباطلتها العذاب، إنها دعوة تؤدي إلى تحكيم الفكر الديني الخاضع للملابسات الزمان والمكان وال موقف الاجتماعي في مجالات فكرية، عقلية وإبداعية، لم تتعرض لها النصوص الدينية، وإن حاول الفكر الديني دائماً بطرق تأويلية ملتوية أن يستنبط النصوص الدينية بما يراه في المجالات المشار إليها.

لقد تعرضت النصوص الدينية بالذكر لكثير من الظواهر الطبيعية والإنسانية في سياق تعدد النعم التي وهبها الله للإنسان، وحاول الفكر الديني على امتداد تاريخنا الثقافي والعقلاني أن يفسر تلك النصوص، وكان التفسير دائماً يعكس مستوى التطور العلمي والعقلاني للعصر والبيئة والشخص، ومن اللافت للانتباه أن أحداً من المفسرين أو المفكرين لم يفرض تفسيره للظواهر الطبيعية والإنسانية على أساس أنه «الإسلام». وإذا كان الصحابي عبد الله بن عباس الذي استحق اللقب «ترجمان القرآن» و«حبر الأمة» قد نسخ «الرعد» باته: «ملك يسوق السحاب بمقلاع من فضة» - وهو تفسير ينسب إلى الرسول عليه السلام في بعض كتب الحديث<sup>(١٢٩)</sup> - فإن المسلمين لم يأخذوا هذا التفسير بوصفه معنى دينياً مقدساً مطلقاً يتحتم إلا يخالفه البحث العلمي. لقد فهم المسلمون أن النصوص الدينية لا تطرح تفسيراً للظواهر الطبيعية والإنسانية، وأن تفسيرها متزوج لفاعلية العقل البشري المتتطور دائماً لاكتشاف الآفاق الطبيعية والإنسانية. وقد كان هذا الفهم من أهم أسباب إنجازات العلمية والتكنولوجية التي حققها العلماء المسلمون الذين لا يكفي الفكر الديني المعاصر ذاته عن الإشادة بهم والفخر بما قدموه لأوروبا في بدايات عصر النهضة من بواكيير المنهج التجاري.

(١٢٩) انظر الطبرى (أبو جعفر محمد بن جرير) : جامع البيان عن تأويل آى القرآن، تحقيق : محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٦٩م، الجزء الأول، ص ٣٢٨ - ٣٤٩.

وارهاساته، ولو كان أسلافنا قد شغلوا بها جس الأسلمة الذي يشغل رجال الدين المعاصرين لحدث التصادم الذي حدث في أوروبا، وانتهى التفاخر الذي يمثله به الخطاب الديني المعاصر، والقائم على دعوى عدم التعارض بين العقيدة والبحث العلمي العقلاني الحر.

وفي مجال الفكر والثقافة والإبداع الأدبي والفنى يحلو للخطاب الديني أن يتورط باسم «الإسلام» ويدعو إلى جعل القرآن والسنة مرجعاً للحكم والتقييم. وقد نشرت جريدة «الأهرام» في عددها الصادر في ١٩٩٠/١/٢٩ مجملًا للتوصيات الصادرة عن «ندوة الأدب الإسلامي العالمية» التي عقدت بمقر جمعية الشبان المسلمين، وشارك فيها عدد من وجهة القائم المعيرين عن الاتجاه الرسمي للنظام الحاكم في مجالات الفكر والثقافة والإبداع، والذين لا يمكن أن يتم لهم أحد بالطرف.

ومن أهم ما ورد في تلك التوصيات الدعوة للعمل: «بكل الوسائل على أسلمة الأدب والابتعاد بالأجيال الجديدة عن خطورة الأفكار الشيوعية والماركسيّة والعلمانية، والتصدى لمبادئها الهدامة في مقابل إلقاء وتوضيح مكانة الأدب والفكر الإسلامي». وأسلمة الأداب والفنون والفكر والثقافة دعوة لا تقل في خطورتها عن الدعوة لأسلمة العلوم، إذ تنتهي كلتاها إلى مد سيطرة رجال الدين على كل مجالات الحياة. إنها تنتهي إلى «محاكم التفتيش» التي تدين بل تجرم كل اجتهاد إنساني في كل المجالات المعرفية فتصبّه بالانحراف والضلالة والإلحاد، لا لشيء إلا لأنّه لا يتوافق مع فهم رجال الدين للنصوص الدينية ومع تأويلهم لها. وهكذا تتبدى مخالطة الخطاب الديني، الذي ينكر النتائج المنطقية لكل دعاؤه بإنكار أن «الحاكمية» تعنى تحكيم رجال الدين في كل شئون الحياة.

ونعود إلى سؤالنا الأساسي: كيف أمكن إنجازات النهضة والتنوير أن تزروى في دائرة ضيقة مفسحة المجال لسيطرة خطاب ديني غاشم يسعى إلى إطفاء كل المصايب الإنسانية التي جاءت الأديان السماوية لتقوى ووجهها، وتمنحها زيتاً جديداً؟ ولاشك أننا نتفق مع التحليلات التي تفسر هذا التكوص ببرده إلى الطبيعة التلفيقية لمشروعات النهضة، تلك الطبيعة التي تفسر بدورها بشاشة الطبقة الوسطى حاملة لواء النهضة وتهافت تكوينها وتبعيتها الاجتماعية والاقتصادية، الأمر الذي أدى بها إلى التبعية السياسية. لكن الذي نود التركيز عليه هنا أن خطاب التنوير ظل يدور مع نقايضه السلفي داخل دائرة السجال الإيديولوجي، ولم يتجاوز ذلك إلى تأسيس أفق معرفي جديد. لذلك لم يكن غريباً أن تكثر حالات الارتداد فيتحول البعض إلى السلفية مع تقدم السن ومع ميلاد تيارات أكثر جذرية، فكرية ثقافية إبداعية.

وفي مجال تاريجية الظاهرة الثقافية الفكرية الإبداعية، وتاريجية الفكر الديني بصفة خاصة، استطاع خطاب التنوير كما سبقت الإشارة أن يرفع غطاء القدسية عن الخطاب الديني القديم والحديث على السواء، واستطاع بذلك أن يضع بنود التعامل مع التراث بكافة جوانبه بوصفه ظاهرة تاريخية متغيرة، والأهم من ذلك بوصفه قائماً على التعدد والصراع بين تياراته واتجاهاته، وكان هذا إنجازاً حقيقياً لا سبيل إلى التراجع عنه، لكنه لم يكن كافياً، ويسبب الطبيعة السجالية الأيديولوجية للعلاقة بين خطاب التنوير والخطاب السلفي لم يستطع التنويريون أن ينقطعوا عن السلفيين بإنتاج وعي تاريخي علمي بالنصوص الدينية ذاتها، وظللت الرؤية اللاحاتاريخية للنصوص الدينية هي الرؤية المسيطرة عند كلا الفريقين على السواء، ولاشك أن هذا القصور في الإنجاز التنويري ساهم - في إطار عوامل موضوعية اجتماعية اقتصادية - في تمكين الخطاب الديني من استعادة الأرض التي فقدها.

لكن ما هو المقصود بإنتاج وعي تاريخي علمي بالنصوص الدينية؟ من المؤكد أنت لا تعنى بذلك الحقائق التاريخية المعروفة للخطاب الديني ذاته عن نزول النصوص الدينية منجمة - أي مفرقة - بحسب الظروف والملابسات والواقع العينية المباشرة، وهو ما يعرف باسم «أسباب النزول»، وذلك رغم أهميتها ودلالتها على واقعية الظاهرة الدينية والطابع العملي لنصوصها، ومن المؤكد كذلك أنت لا تعنى حقائق «النسخ»، أي تغير الأحكام الدينية واستبدال أحكام أخرى بها مع تطور حركة واقع المسلمين الأوائل، وهي حقائق لا تقل من حيث الأهمية والدلالة على واقعية الوحي من «أسباب النزول».

إن ما تعنيه بالوعي التاريخي العلمي بالنصوص الدينية يتجاوز أطروحات الفكر الديني قديماً وحديثاً، ويعتمد على إنجازات العلوم اللغوية خاصة في مجال دراسة النصوص، وإذا كان الفكر الديني يجعل قائل النصوص - الله - محور اهتمامه ونقطة انطلاقه فإننا نجعل المثلثي - الإنسان - بكل ما يحيط به من واقع اجتماعي تاريخي - هو نقطة البدء والمعاد. إن معضلة الفكر الديني أنه يبدأ من تصورات عقائدية مذهبية عن الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية وعلاقة كل منها بالآخر، ثم يتناول النصوص الدينية جاعلاً إياها تنطق بتلك التصورات والعقائد. وبعبارة أخرى نجد المعنى مفروضاً على النصوص من خارجها، وهو بالضرورة معنى إنساني تاريخي يحاول الفكر الديني دائماً أن يلبسه لبساً ميتافيزيقياً ليضفي عليه طابع الأبدية والسردية في آن واحد.

وثمة واقعة شديدة الدلالة والطراقة في الوقت نفسه، ولعل طرائفها لا تطفى على دلالتها

فيما نحن بصدده من كشف تناقضات الفكر الديني النابعة من لا تاريخيته، أو بالآخرى من نهجه الالتارىخي. فى أحد اللقاءات الدورية للجمعية الفلسفية المصرية كان الموضوع المطروح للنقاش ورقة مقدمة من حسن حنفى رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة بعنوان «الوحى والواقع». ورغم أن تحليل العلاقة بين الوحى والواقع اعتمد فى تلك الورقة على معطيات «أسباب النزول» فى كتاب بذاته نفسه من تأليف أحد علماء القرن الخامس الهجرى (أبو الحسن على بن أحمد الواحدى النيسابورى) فإن الاستجابات والتعليقات اتسمت بطابع الحدة والعنف الفكرى الذى وصل إلى إدانة المؤلف لانه يعطى للواقع أولية على الوحى. ووصل الأمر إلى حد استنابة المؤلف بما يمكن أن يكون في بعض عباراته من إيهام ببشرية الوحى، الأمر الذى لا يتخيّل حدوثه فى مجمع كهنوتى ناهيك بجمعية فلسفية.

وكانت المفاجأة الحقة - والمطربة فى الوقت نفسه - التعليق الشامل الذى قدمه أستاذ جليل من أعلام رجال الدين سـَفـَهـ كل ما قيل عن علاقة بين الوحى والواقع. وتساءل فى سخرية لا تخلو من دلالة : عن أى وحى وأى واقع نتحدث ؟ والوحى فى الإسلام هو القرآن والسنة، القرآن هو كلام الله القديم وصفة ذاته القديمة الأزلية، وهو مدون فى اللوح المحفوظ باللغة العربية قبل خلق السموات والأرض، وقبل خلق البشر، وقبل أن يكون هناك أى واقع. وأما الحديث عن أسباب النزول أو النسخ فقد كان كل ذلك معلوماً لله منذ الأزل ثم تركب التنزيل على الواقع فى خطة إلهية محكمة معدة سلفاً. على ذلك فلا أولية للواقع على الوحى، ولا تأثير ولا علاقة ما دام علم الله شاملاً للحاضر والماضى والمستقبل، ومحيطاً بالجزئيات إحاطته بالكليات. بل إن كل ما نقوله الآن من أقوال وما قيل قبل ذلك وما سيقال، معلوم لله مراد له، وكل ما فى الكون من أشياء وأحداث ووقائع وأفكار وعبارات مراد له وجزء من كلماته التى لا تنفذ كما ورد فى القرآن.

ولم يكن ثمة رد على ذلك التعليق الشامل سوى القول بأن كل الأقوال لابد أن تكون مشروعة، بل ويتمنى بدرجة واحدة من المشروعية والمصداقية، مادامت جميعها معلومة لله ومراده له، وليس فى التحليل النهائى سوى جزء من كلمات الله. والأمر كذلك فلابد من التسليم بمشروعية القول بوجود علاقة تفاعل وتأثير - ناهيك بعلاقة جدلية ينفر الجميع من الإقرار بها - بين الوحى والواقع. لكن الأهم من الرد السجالى اكتشاف طبيعة المعنى الذى يفرض على النصوص من خارجها ويتنزلا بازياء الأزلية والأبدية إخفاءً لطبيعته التاريخية بل والإيديولوجية، والمعنى المطروح فى ذلك التعليق - وهو معنى شائع ومستقر فى الفكر الدينى عموماً - يستحضر المعنى السلفى لقدم كلام الله (القرآن)، وهو المعنى الذى كانت تتباينه

وتدافع عنه إحدى الفرق الكلامية الدينية، وهو جزء من بنية فكرية تطرح رؤية للعالم والطبيعة والإنسان تضعهم جميعاً في علاقة مقارنة مباشرة مع الله، ومن الطبيعى أن تؤدى المقارنة إلى تهmis النسبي والجزئي والحدث لحساب المطلق والكلى والقديم، ولم تكن تلك الرؤية فى حقيقتها سوى تجذير - وتبير دينى - لوضع اجتماعى يحتل فيه الحاكم والطبقة مكان المطلق والكلى والقديم، فى حين يحتل المحكومون مكان النسبي والجزئي والحدث، وحين يتبنى الفكر الدينى المعاصر تلك الرؤية، وما يرتبط بها من معنى قدم القرآن وأزلية الوحي، فإنه إنما يحقق أهدافاً شبيهة أو قريبة، وهو علوة على ذلك يضفى على رؤيته تلك قداسة يستمدha من امتدادها التراشى وعقب التاريخ موهماً أنها الإسلام ذاته.

لكن ذلك المعنى لم يكن فى تاريخنا الثقافى هو المعنى الوحيد، ولم تكن رؤية العالم التى تعتمد عليها هي الرؤية الوحيدة كذلك، على خلاف ما يحاول الفكر الدينى أن يؤكّد. كان المعنى النقيض الذى ساد بعض الوقت ثم تم تهmisه بعد ذلك هو أن القرآن حادث مخلوق ارتبط بإيجاده وإنزاله بحاجة البشر وتحقيقاً لمصلحتهم، ومن السهل أن ندرك أن هذا المعنى النقيض كان جزءاً من بنية فكرية أخرى تطرح رؤية للعالم والطبيعة والإنسان تتسم بالحيوية والديناميكية، رؤية لا تلغى من أفقها المطلق والكامل والقديم، ولكنها فى نفس الوقت لا تتجاهل القوانين المستقلة لحركة النسبي والجزئي والحدث، وغنى عن القول أن تلك الرؤية النقيضة هي التي أبدعت وأنجزت في مجال المعرفة العلمية تلك الإنجازات التي أفادت منها أوروبا، والتي يفخر بها الخطاب الدينى ذاته رغم أنه يتذكر لأصولها الفكرية، ويعادي رؤية العالم التي حققتها.

وإذا كان معنى قدم القرآن وأزلية الوحي يجمد النصوص الدينية ويثبت المعنى الدينى، فإن معنى حدوث القرآن وتاريخية الوحي هو الذي يعيد للنصوص حيويتها ويطلق المعنى الدينى - بالفهم والتلويل - من سجن اللحظة التاريخية إلى آفاق الالتحام بهموم الجماعة البشرية في حركتها التاريخية. لكن ليس معنى ذلك أن نبني ذلك المعنى لمواجهة المعنى النقيض التثبتي الذي يتبنّاه الفكر الدينى. إن القول بحدث القرآن يظل ذا أهمية تاريخية من حيث المعنى والدلالة، وهو من هذه الزاوية ليس كافياً لتأسيس الوعي العلمي التاريخي بالنصوص الدينية. وتبني ذلك المعنى التاريخي وحده يضعنا في خندق واحد مع الفكر الدينى، الخندق الذي نخوض منه معارك الحاضر استناداً إلى خبرة التراث، دون إبداع وسائلنا الخاصة لكتسيها.

إن الاستخدام النفعي الذرائعي للتراث كان نهج مفكري التغير، وهو الذي عاقهم عن

تحقيق انقطاع جذري عن التقىض السلفي، ومكّن السلفية من الانقضاض على ما حققه التوبيخية من إنجازات جزئية. وليس معنى ذلك أننا ندعو إلى الانقطاع الكامل عن منجزات التراث في اتجاهاته ذات الطابع التقدمي في سياقها التاريخي، وإنما الذي ندعو إليه هو عدم الوقوف عند المعنى في دلالته التاريخية الجزئية، وضرورة اكتشاف «المغزى» الذي يمكن لنا أن نؤسس عليه الوعي العلمي التاريخي.

(١)

إن النصوص الدينية ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لغوية، بمعنى أنها تنتسب إلى بنية ثقافية محددة، تم إنتاجها طبقاً لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي، وليس معنى ذلك أن النصوص تمثل قابلاً سلبياً في تعبيره عن البنية الثقافية من خلال النظام اللغوي، فلننصوص فعاليتها الخاصة الناشئة عن خصوصية بنائها اللغوي ذاته. إن تفرقة عالم اللغة «دي سوسير» بين «اللغة» و «الكلام» يمكن أن تقيينا هنا في توضيح الفارق بين البناء اللغوي للنصوص - خاصة النصوص الممتازة - وبين النظام اللغوي الثقافي الذي ينتجها. «اللغة» هي النظام الدلالي للجماعة في كلية وشموله ويتعدد مستوياته الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية، هي المخزن الذي يلجأ إليه الأفراد في صياغة «الكلام». وإن الكلام يمثل من حيث علاقته باللغة الجزئي والعيني ، يمثل نظاماً جزئياً - أو شفرة خاصة - داخل النظام الكلي المخزن في ذاكرة الجماعة.(١٣٠) وإذا كان الكلام رغم جزئيته وخصوصيته هو الكاشف عن بنية النظام اللغوي الكلي فمعنى ذلك أن العلاقة بين الكلام واللغة علاقة جدلية، وأن الفصل بينهما من قبيل التبسيط الذي لا غنى عنه للتحليل العلمي.

ويمكن لنا الآن أن نستخدم تلك التفرقة لتحديد طبيعة العلاقة بين النصوص وبين النظام اللغوي الذي تنتسب من خلاله.

إن النصوص لا تنفك عن النظام اللغوي العام للثقافة التي تنتسب إليها، لكنها من ناحية أخرى تبدع شفترتها الخاصة التي تعيد بناء عناصر النظام الدلالي الأصلي من جديد. وتتقاس أصلالة النصوص وتحدد درجة

---

De Saussare, Ferdinand, Course in General Linguistics, Trans. by (١٣٠) Wode Baskin, Mc Craw - Hill Book Company, New York, London, 1966, pp. 9-13.

إبدا عيّتها بما تحدثه من تطور في النظام اللغوي وما تحققه نتيجة لذلك من تطور في الثقافة والواقع معاً. وعلى ذلك يمكن القول إن النصوص ترتبط بواقعها اللغوي الثقافي، فتتشكل به من جهة، وتبدع شفترتها الخاصة التي تعيد بها تشكيل اللغة والثقافة من جهة أخرى. وهناك منطقة تماّس بين الجهتين هي التي تمكن النصوص من أداء وظيفتها داخل البنية الثقافية في مرحلة إنتاج النصوص، أى تجعل النصوص دالة ومفهومة للمعاصررين لانتاجها، وهي المنطقة المترعة بالدلالات المشيرة إلى الواقع والتاريخ. وخارج منطقة التماّس تلك تكون الدلالات مفتوحة وقابلة للتجدد مع تغير آفاق القراءة المرتهن بتطور الواقع اللغوي والثقافي.

وهذا يطّرأ سؤال لا بد من التعرض له إذا كان الحديث عن النصوص الدينية بصفة خاصة. وهو سؤال يطرح إشكالية الفارق بين النصوص الدينية وغيرها من النصوص اللغوية التي تخضع بسهولة لنهج التحليل طبقاً لنموذج تفرقة «دى سوسير» بين اللغة والكلام، والعائق أمام إخضاع النصوص الدينية للمنهج المشار إليه هو توهم إخضاع الكلام الإلهي – الذي لا بد أن يكون مخالفًا للكلام الإنساني – لمناهج التحليل العقلية الإنسانية. و«التوهم» هنا مبني على افتراض أن العلاقة بين الإلهي والإنساني تقوم على الانفصال، بل على التعارض والتصاد، وهو توهم أسسه التصور الأشعري للعالم والذي ناقشنا امتداده في حياةنا المعاصرة قبل ذلك، ولعل إشكالية العلاقة بين الإلهي والإنساني يمكن أن تتجلّى ويتبين عنها التوهم المشار إليه إذا ناقشناها في مجال آخر غير مجال النصوص الدينية، والمجال الذي نختاره للكشف عن التوهم وبيان أسبابه ونتائجـه هو مجال «العقائد المسيحية» المرتبطة بحقيقة السيد المسيح عليه السلام. وغنى عن القول أننا هنا لا نناقش المسألة من منظور لاهوتى يدخلنا طرقاً في قضية عقيدة خلافية بقدر ما نتعامل معها بوصفها نموذجاً كائفاً لتناقض الفكر الدينى الإسلامى، وذلك حين يتبنى المنظور المسيحى العام لطبيعة السيد المسيح فى فهمه لطبيعة القرآن رغم أنه يرفضه فى مجاله الأصلى.

يقف الفكر الدينى الإسلامى من مسألة طبيعة السيد المسيح موقفاً نافياً لأى طبيعة أخرى سوى الطبيعة الإنسانية النقية الخالصة. وليس هذا موقفاً خارجياً مفروضاً على النصوص الدينية الإسلامية، بل هو موقف يستند إلى الدلالات المباشرة للنصوص، الدلالات التي تؤكد عبودية المسيح لله، وتؤكد أن الطبيعة الخاصة لولده من أم دون أب لا تعنى شيئاً

يغير من طبيعته البشرية، فشأن عيسى في ذلك كثieran أدم: «خلقه من تراب» (سورة آل عمران / آية: ٥٩). والمقارنة بين القرآن وبين السيد المسيح من حيث طبيعة «نزول» الأول وطبيعة «ميلاد» الثاني تكشف عن أوجه التشابه بين البنية الدينية لكل منها داخل البناء العقائدي للإسلام نفسه.

ولعلنا لا نكون مغالين إذا قلنا إنهما ليستا ببنتين، بل بنية واحدة رغم اختلاف الناشر المكونة لكل منهما، فالقرآن كلام الله وكذلك عيسى عليه السلام: «رسول الله وكلمته» (النساء / ١٧١)، وقد كانت البشارة لمريم: «إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم» (آل عمران / ٢)، وإذا كان القرآن قولاً القى إلى محمد عليه السلام، فإن عيسى بالمثل كلمة الله «ألقاها إلى مريم ودبر منه» (النساء / ١٧١)، أي أن محمدًا = مريم، والوسيلط في الحالتين واحد وهو الملك جبريل الذي تمثل لمريم «بشاراً سوياً» (مريم / ١٧) وكان يتمثل لمحمد في صورة أعرابي، وفي الحالتين يمكن أن يقال إن كلام الله قد تجسد في شكل ملموس في كلتا الديانتين: تجسد في المسيحية في مخلوق بشري هو المسيح، وتتجسد في الإسلام نصاً لغويًا في لغة بشرية هي اللغة العربية. وفي كلتا الحالتين صار الإلهي بشرياً، أو تنسن الإلهي، ولللغة العربية في الوحي الإسلامي تمثل الوسيط الذي تحقق فيه وبه التحول، ويتمثل اللحم والدم - مريم - الوسيط الذي تحقق التحول فيه وبه في المسيحية.

ولذا كان الفكر الديني الإسلامي ينكر على الفكر الديني المسيحي «توهם» طبيعة مزدوجة للسيد المسيح، ويصر على طبيعته البشرية، فإن الاصرار على الطبيعة المزدوجة للنص القرآني وللنوصوص الدينية بشكل عام يعد وقوفاً في «التوهם» نفسه، ويتجزء التوهם في الحالتين عن إهانة الحقائق التاريخية الموضوعية الملابسة للظاهرة، والتمسك بأساطير الميتافيزيقي والإصرار على أنه وجده المفسر لها والمحدد لطبيعتها. ويعد «التوهם» من ثم حالة فكرية ثقافية تعكس موقفاً إيديولوجيًّا في الواقع تاريجي محدد، وإذا كان هذا التوهם قد أدى إلى عبادة ابن الإنسان في العقائد المسيحية، فإنه قد أدى في العقائد الإسلامية إلى القول بقدم القرآن وأزليته بوصفه صفة قديمة من صفات الذات الإلهية كما سبقت الإشارة، وفي الحالتين يتم نفي الإنسان وتغريبه عن واقعه لا لحساب الإلهي والمطلق كما يبدو على السطح، بل لحساب الطبقة التي يتم إحلالها محل المطلق والإلهي.

ولأن الواقع ليس كلاماً متجانساً موحداً، فإن القرى النقristية تطرح البديل الفكري الديني متمثلاً في حالة الإسلام في قول المعتزلة بحدود القرآن وبيانه مخلوق لا أزلي، ومتمثلاً في حالة المسيحية في القائلين بالطبيعة البشرية الإنسانية للمسيح، وإذا كانت التيارات الفكرية الدينية

التبيرية هي التي سادت وهيمنت في تاريخ كل من المسيحية والإسلام، فليس معنى ذلك أن أطروحتها صحيحة لا تقبل النقاش والرد، فسيطرة تيار فكري وسياسيه ليس إلا محصلة لصراع قوى اجتماعية/ سياسية في واقع تاريخي محدد.

ولعلنا الآن أصبحنا في موقف يسمح لنا بالقول بأن النصوص الدينية نصوص لغوية شأنها شأن آية نصوص أخرى في الثقافة، وأن أصلها الإلهي لا يعني أنها في درسها وتحليلها تحتاج لمنهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة.

إن القول باليقظة النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر ملآفات خاصة تمكنتهم من الفهم، وهذا بالضبط ما يقوله المتصوفة. وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص مستقلة على فهم الإنسان العادي - مقصد الوحي وإغایته - وتصبح شفرة إلهية لا تحلها إلا قوة إلهية خاصة. وهكذا يبيو وكان الله يكلم نفسه ويناجي ذاته، وتنتفي عن النصوص الدينية صفات «الرسالة» و«البلاغ» و«الهداية» و«النور».. إلخ. وإذا كان هنا نتبني القول ببشرية النصوص الدينية، فإن هذا التبني لا يقوم على أساس نفعي إيديولوجي يواجه الفكر الديني السائد والمسيطر، بل يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ وإلى حقائق النصوص ذاتها. وفي مثل هذا الطرح يكون الاستناد إلى الموقف الاعتزالي التراثي وما يطرحه من حدوث النص وخلقها ليس استناداً تأسيسياً، بل معنى أن الموقف الاعتزالي رغم أهميته التاريخية يظل موقفاً تراثياً لا يؤسس - وحده - وعيناً العلمي بطبعية النصوص الدينية. الموقف الاعتزالي شاهد تاريخي دال على بوادر وإرهاصات ذات مغزى تقدمي علمي، والمغزى لا الشاهد التاريخي هو الذي يهمنا لتأسيس الوعي بطبعية النصوص الدينية.

وإذا كانت النصوص الدينية نصوصاً بشرية بحكم انتماتها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة، هي فترة تشكلها وإننتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية، معنى أن دلالتها لا تتفكر عن النظام اللغوي الثقافي الذي تعد جزءاً منه. من هذه الزاوية تمثل اللغة ومحيطها الثقافي مرجع التفسير والتأويل، وتدخل في مرجعية التفسير والتأويل تلك كل علوم القرآن، وهي علوم نقلية تتضمن كثيراً من الحقائق المرتبطة بالنصوص، بعد إخضاعها لأنواع الفحص والتوثيق التقديمة. ومن أهم تلك العلوم اتصالاً بمفهوم تاريخية النصوص علوم «المكي والمدني» و«الناسخ والمسنود».

وليس معنى القول بتاريخية الدلالة تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكل

النصوص، ذلك أن اللغة – الإطار المرجعي للتفصير والتلويل – ليست ساكنة ثابتة، بل تتحرك وتتطور مع الثقافة والواقع، وإذا كانت النصوص – كما سبقت الإشارة – تساهم في تطوير اللغة والثقافة، من جانب أنها تمثل «الكلام» في النموذج السوسيي، فإن تطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز، وتتضخم هذه الحقيقة بشكل أعمق بتحليل بعض أمثلة من النص الديني الأساسي وهو القرآن.

تتحدث كثير من آيات القرآن عن الله بوصفه ملكاً (يکسر اللام) له عرش وكرسي وجند، وتتحدث عن القلم والوح، وفي كثير من المرويات التي تنسب إلى النص الديني الثاني – الحديث النبوى – تفاصيل دقيقة عن القلم والوح والكرسي والعرش، وكلها تساهم – إذا فهمت فيما حرفيأً – في تشكيل صورة أسطورية عن عالم ما وراء عالمنا المادي المشاهد المحسوس، وهو ما يطلق عليه في الخطاب الديني اسم «عالم الملائكة والجبروت». ولعل المعاصرين لمرحلة تكون النصوص – تنزيلها – كانوا يفهمون هذه النصوص فيما حرفيأً، ولعل الصور التي تطرحها النصوص كانت تتطرق من التصورات الثقافية للجماعة في تلك المرحلة. ومن الطبيعي أن يكون الأمر كذلك، لكن من غير الطبيعي أن يصر الخطاب الديني في بعض اتجاهاته على تشويه المعنى الديني عند العصر الأول، رغم تجاوز الواقع والثقافة في حركتها لتلك التصورات ذات المطبع الأسطوري.

إن صورة الملك والملكة بكل ما يساندها من صور جزئية تعكس دللياً واقعاً مثالياً تاريخياً محدداً، كما تعكس تصورات ثقافية تاريخية، والتمسك بالدلالة الحرافية للصورة – التي تجاوزتها الثقافة وانتفت من الواقع – يعد بمثابة نفي للتتطور وتشويه صورة الواقع الذي تجاوزه التاريخ. وعلى النقيض من الموقف التشبيتي يكون التلويل المجازي نفياً للصورة الأسطورية، وتأسيسأً لمفاهيم عقلية تحقيقاً لواقع إنساني أفضل. من هنا نفهم أن المعارك التي خاضها المعتزلة في مجال تأويل النصوص الدينية ضد الحرفيين لم تكن مجرد معارك فكرية ذات مطبع نحبوى، بل كانت معارك حول صورة الواقع الاجتماعي وما يرتبط به من مفاهيم ثقافية، وليس غريباً الحال كذلك أن يتمسك الأشاعرة بصورة الملك المتسلط الذي يعبد ولا يبالي، والذي: «لا يسأل عما يفعل وهم يسألون» (الأنبياء / ٢٣)، في حين يتمسك المعتزلة بنفي الفعلم عن الأفعال الإلهية تشبيتاً لمبدأ «العدل» في الواقع والمجتمع.

والنص ذاته يطرح علينا بطريقة غير مباشرة مؤشرات القراءة المجازية لكثير من

عباراته. ولن نستشهد هنا بما استشهد به المعتزلة من مثل قوله تعالى: «ليس كمثله شيء» (الشورى/ ۱۱)، حتى لا ندخل في إشكالية أخرى عن طبيعة النص وأالياته في إنتاج الدلالة، وهي إشكالية «المحكم والمتشابه»، وهي إشكالية ناقشناها في دراسات سابقة<sup>(۱۲۱)</sup> المؤشر الذي تستشهد به هنا من النص هو اعتراضه على قراءة اليهود - أو بالأحرى فهمهم - للآيات التي تطلب من المؤمنين أن يقرضوا الله قرضاً حسناً. (المائدة / ۱۲، الحديد / ۱۸، التغابن / ۱۷، البقرة / ۲۴۵، الحديد / ۱۱، المزمل / ۲۰). طرح اليهود للآيات فهمأً حرفياً جعلهم يقولون: «إن الله فقير ونحن أغنياء» (آل عمران / ۱۸۱)، وحين نزل تحريم الربا - عصب الاقتصاد عند اليهود آنذاك - قالوا: «عجب أمر رب محمد، كيف يمنعناأخذ الربا ويعطينا إيماء»<sup>(۱۲۲)</sup>. اعتراض النص على فهم اليهود الحرفى لتلك الآيات يمثل لنا مؤشراً دالاً على ضرورة القراءة المجازية.

وهكذا قرأ المسلمون كل ما ورد في القرآن عن بيع المؤمنين أنفسهم وأموالهم لله في مقابل الجنة، وكذلك فهموا كل ما ورد من وصف للعلاقة بين الله والمؤمنين ب أنها علاقة «تجارة». إن مفردات «التجارة» و«الفرض» و«البيع والشراء» ومثيلاتها مفردات لغوية تنتهي إلى مجال دلالي محدد، وكثرة وروتها في النص القرآني تكشف عن انعكاس الواقع الثقافي دلائياً في النص، ولكن ورودها المجازي لا الحقيقي كاشف عن أن الانعكاس ليس آلية مرآوية، إذ للنص آلياته اللغوية الخاصة التي يعد المجاز من أهمها.

والخطاب الديني المعاصر لا يعارض التأويل المجازي للنماذج السالفة من النص القرآني، بل يؤكد هذا التأويل ملحاً على طابعه البلاغي. ولأنه خطاب لا ينطلق من فهم علمي للنصوص ينافق نفسه حين يرفض تأويل صورة الملك والملكة وكل ما يساندها من صور جزئية - كالعرش والكرسي - تأويلاً مجازياً، ويتمسك بدلائلها الحرافية تمسكاً يكشف عن الطابع الإيديولوجي له. ويكتشف الطابع الإيديولوجي للخطاب الديني في تعامله مع النصوص الدينية، حين يلجاً في بعض الأحوال للوتب على المعنى الحرفي التاريخي ملباً إيماء معنى جديداً يخدم أهدافه وتوجهاته.

(۱۲۱) انظر : الاتجاه العقلي في التقسيم، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، دار التنوير، بيروت، ط ۱، ۱۹۸۲ م، ص ۱۸۰-۱۸۹. وانظر أيضاً: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۹۰ م، الباب الثاني، الفصل الثالث.

(۱۲۲) التيسابدري (أبو الحسن علي بن أحمد الواحدى): أسباب النزول، مطبعة مصطفى البابى الحلبي ط ۲، ص ۷۶.

والأمثلة كثيرة نكتفي منها هنا بمثال واحد مؤجلين الأمثلة الأخرى لأهميتها ومحوريتها، والمثال هو تأويل عبارة «لهو الحديث» في قوله تعالى: «ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزواً أولئك لهم عذاب مهين». وإذا تتنى عليه آياتنا ولـيـستـكـبراًـ كـانـ لـمـ يـسـمعـهاـ كـانـ فـىـ أـذـنـيهـ وـقـرـأـ فـيـ شـرـهـ بـعـذـابـ أـلـيـمـ» (القمان / ٦-٧)، إذ يلـجـأـ الخطـابـ الـديـنـيـ إـلـىـ اـنـتـزـاعـ الـعـبـارـةـ مـنـ سـيـاقـهـ الـلـفـوـيـ أـلـأـ،ـ وـمـنـ سـيـاقـ نـزـولـهـ ثـانـيـاـ - سـبـبـ النـزـولـ - لـيـفـسـرـ «لـهـوـ الـحـدـيـثـ»ـ بـأـنـهـ «ـالـغـنـاءـ»ـ (١٣٢).ـ وـالـأـخـطـرـ مـنـ ذـلـكـ أـنـ يـسـتـتـجـ منـ ذـلـكـ أـنـ إـلـاسـلـامـ يـحـرـمـ فـنـ الـفـنـاءـ،ـ وـلـاـ يـقـتـصـرـ التـحـريمـ عـلـىـ الـفـنـاءـ الـذـىـ يـعـدـ بـهـ صـاحـبـهـ إـلـىـ إـلـضـالـلـ عـنـ ذـكـرـ اللـهـ بـحـسـبـ الـسـيـاقـ الـلـفـوـيـ الـذـىـ يـجـعـلـ إـلـضـالـلـ هـدـفـاـ وـغـاـيـةـ باـسـتـخـدـامـ لـامـ التـعـلـيلـ أـوـ لـامـ الـعـاقـبـةـ،ـ بـلـ يـجـعـلـ الـخـطـابـ الـدـيـنـيـ التـحـريمـ لـكـلـ أـنـوـاعـ الـفـنـاءـ بـصـرـفـ النـظـرـ عـنـ الـغاـيـةـ وـالـهـدـفـ،ـ وـالـخـطـابـ الـدـيـنـيـ الـمـعـتـدـلـ حـيـنـ يـرـدـ عـلـىـ الـمـتـشـدـدـيـنـ لـاـ يـسـتـثـنىـ مـنـ التـحـريمـ إـلـاـ الـأـغـانـىـ الـدـيـنـيـةـ وـالـأـغـانـىـ الـتـىـ تـحـضـ عـلـىـ الـكـفـاحـ وـالـعـمـلـ وـمـنـاهـضـةـ الـاسـتـعـمـارـ وـالـصـهـيـونـيـةـ كـماـ نـرـىـ فـيـ كـتـابـاتـ الشـيـخـ مـحـمـدـ الـغـزـالـيـ (١٣٤)،ـ لـكـنـ الـعـودـةـ إـلـىـ سـيـاقـ سـبـبـ النـزـولـ تـقـنـىـ نـفـيـاـ تـامـاـ أـنـ «ـلـهـوـ الـحـدـيـثـ»ـ هـوـ الـفـنـاءـ،ـ وـتـكـشـفـ عـنـ الـطـبـيعـةـ الـإـيدـيـوـلـوـجـيـةـ لـهـذـاـ التـأـوـيـلـ الـذـىـ يـعـادـيـ الـفـنـونـ وـالـآـدـابــ.

إن عدم التفرقة بين ما هو تاريخي وما هو دائم مستمر في دلالة النصوص الدينية يؤدي إلى الواقع في كثير من العثرات والمتاهات. وإذا كان الأمرـ أمرـ التـفـرـقـةـ بـيـنـ الـخـاصـ وـالـعـامـ فـيـ دـلـالـةـ الـنـصـوـصـ عـمـومـاـ أـمـرـاـ هـامـاـ،ـ فـيـ الشـانـ فـيـ دـلـالـةـ الـنـصـوـصـ الـدـيـنـيـةـ خـطـيرـ لـارـتـبـاطـهـ بـالـعـقـائـدـ وـالـقـيـمـ الـاجـتمـاعـيـةـ وـالـسـيـاسـيـةـ وـالـاقـتصـادـيـةـ وـالـاخـلـاقـيـةـ لـلـجـمـاعـةـ الـدـيـنـيـةـ.ـ وـلـسـنـاـ بـحـاجـةـ هـنـاـ لـلـتـفـرـقـةـ بـيـنـ مـفـهـومـ هـذـهـ الـدـرـاسـةـ لـلـعـامـ وـالـخـاصـ،ـ وـبـيـنـ الـمـفـهـومـ الـمـطـرـوحـ عـنـ عـلـمـاءـ أـصـوـلـ الـفـقـهـ وـفـيـ عـلـمـ الـقـرـآنـ،ـ فـالـعـلـمـ وـالـخـصـوـصـ فـيـ التـرـاثـ الـدـيـنـيـ يـتـعلـقـانـ بـالـنـصـوـصـ الـخـاصـةـ بـالـأـحـکـامـ الـتـشـرـيعـيـةـ مـنـ نـاحـيـةـ،ـ وـيـنـاقـشـانـ فـيـ إـطـارـ الـجـملـةـ وـالـعـبـارـةـ وـالـآـيـةـ أـوـ الـآـيـاتـ الـمـتـحـدةـ الـمـوـضـوعـ مـنـ نـاحـيـةـ أـخـرىـ.

والـذـىـ نـعـنـيهـ بـالـخـصـوـصـ وـالـعـلـمـ هـنـاـ هـمـ جـانـبـاـ الـدـلـالـةـ فـيـ الـنـصـوـصـ،ـ فـالـخـاصـ هـوـ ذـلـكـ الجـانـبـ الـدـلـالـىـ الـمـشـيرـ إـشـارـةـ مـباـشـرـةـ إـلـىـ الـواقـعـ الـقـافـيـ الـتـارـيـخـيـ لـإـنـتـاجـ الـنـصـ،ـ وـالـعـامـ هـوـ الجـانـبـ الـحـىـ الـمـسـتـمـرـ القـابـلـ للـتجـددـ معـ كـلـ قـرـاءـةـ.ـ إـنـهـ بـعـبـارـةـ أـخـرىـ الـفـارـقـ بـيـنـ الـدـلـالـةـ الـجـزـئـيـةـ الـوقـتـيـةـ

(١٣٢) المـرـجـعـ السـابـقـ،ـ صـ ١٩٨ـ ـ ١٩٧ـ.

(١٣٤) انـظـرـ:ـ السـنـةـ الـنـبـوـيـةـ بـيـنـ أـهـلـ الـفـقـهـ وـأـهـلـ الـحـدـيـثـ،ـ دـارـ الشـرـقـ،ـ طـ ٦ـ،ـ صـ ١٤ـ،ـ صـ ٧١ـ وـمـاـ بـعـدـهـ.

وبين الدلالة العامة الكلية، والحديث عن جانبيين هو من قبيل التبسيط والفصل المنهجي لأغراض الدرس والتحليل، وقد سبق لنا بيان أن الجزئي والخاص يمكن أن يتحول بالتأويل المجازى إلى الكلى والعام.

لكن بعض الدلالات الجزئية - خاصة في مجال الأحكام والتشريع - يسقطها تطور الواقع الاجتماعي التاريخي، وتحول من ثم إلى شواهد دلالية تاريخية، ومعنى ذلك أننا بازاء ثلاثة مستويات للدلالة في النصوص الدينية: المستوى الأول مستوى الدلالات التي ليست إلا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل المجازى أو غيره، والمستوى الثاني مستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازى، والمستوى الثالث مستوى الدلالات القابلة للاتساع على أساس «المفزن» الذي يمكن اكتشافه من السياق الثقافى/ الاجتماعي الذى تتحرك فيه النصوص، ومن خلاله تعيد إنتاج دلالتها. وكل مستوى من هذه المستويات الثلاثة يحتاج لدراسة خاصة لابد لها من الاشتغال مع أطروحات الخطاب الدينى القديم والحديث على السواء.

(٢)

كان المجتمع العربى قبل الإسلام مجتمعاً قبلياً عبودياً تجارياً، وكانت تجارة العبيد جزءاً جوهرياً من بنائه الاقتصادي. وكان من الطبيعي أن ينعكس هذا الواقع في النص لغة ودلالة وأحكاماً وتشريعات. ففى أحكام الزواج مثلاً أحل النص «ملك اليمين» للمعاشرة إلى جانب الزوجات الأربع. وفي أحكام الزنا وحده جعل عذاب الجارية - فى عدد الجدات - نصف ما على الحرمة. وجعل من كفارات بعض الذنب «عتق رقبة». وقد يمكن القول بأن الإسلام وإن لم يلغ الرق والعبودية إلغاء مباشراً، فإنه قد ضيق الطريق إليها ووسع فى نفس الوقت طرق القضاء عليها. هذا إلى جانب الوصايا الكثيرة بحسن المعاملة والأخوة بين الأحرار والعبيد. حتى أنه جعل الزواج من العبد المسلم أو الأمة المسلمة خيراً من الزواج من الحر الكافر أو الحرمة المشركة. لكن من المؤكد أن هذه الأحكام الكثيرة قد أسقطها التطور التاريخي وألغاها حين سقطت العبودية نظاماً اجتماعياً اقتصادياً في جب الماضي التاريخي. وليس من الممكن الحال كذلك التمسك بائى من الدلالات السابقة، بل وليس من المجد أيضاً التمسك بمفزن الموقف الإسلامي - كما يتضمن من النصوص - من قضية العبودية، إلا على سبيل الاستشهاد التاريخي لا غير. لذلك من الغريب أن نجد في برامج التعليم الدينى فى

المدارس المدنية إشارات إلى «ملك اليمين» بوصفها إحدى الحالات التي تحل معاشرة الرجل للمرأة.<sup>(١٢٥)</sup>

ومن الدلالات التي أسقطتها التطور التاريخي و يجب على الفكر الديني مناقشتها بوصفها شواهد تاريخية، مسألة العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين. وفي الخطاب الديني المعاصر نجد المتشددين يتمسكون بحرفيّة «أخذ الجزية» و «الخضوع»، بينما يحاول المعتدلون تأكيد مبدأ «المساواة» والإلحاح على المشاركة في الوطن أو التساوى من حيث «المواطنة». ومن المؤكد أن الاستناد إلى دلالة النص الحرفيّة يقوّي موقف المتشددين في مواجهة المعتدلين الذين لا يقدمون حلًا أو تأويلاً لتلك النصوص. لقد أدرك المسلمون أن ما ورد في النصوص عن ضرورة قتل المشركين الذين لا ينطبق عليهم مصطلح «أهل الكتاب» ورد على سبيل التهديد والوعيد، لذلك لم تحدث عمليات قتل جماعية لأولئك الذين لم يدخلوا الإسلام ولم يكونوا من أهل الكتاب. ولقد اجتهد فقهاء المسلمين وأعتبروا أهل فارس من المجروس عبدة النار، وكذلك المانوية والزراوشية، بل والهندوس، مثل أهل الكتاب على سبيل القياس، وقبلوا منهم الجزية. وكان الدافع وراء الاجتهاد مصلحة الأمة التي كانت ستتصاب بالضرر دون شك لو تم ارتكاب مذابح جماعية لقوى المنتجة في المجتمعات المفتوحة. كانت المصلحة بحسب واقعهم الاجتماعي/ التاريخي وبحسب رؤية الفقيه لهذا الواقع هي أخذ الجزية. والآن وقد استقر مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن الدين واللون والجنس لا يصح التمسك بالدلائل التاريخية لمسألة الجزية.

وإذا كنا على المستوى الوطني والقومي نحارب العنصرية الصهيونية التي تصنف الناس حسب عقائدهم، ونرفض قيام الكيان الصهيوني على أساس العقيدة، ونطالب بدولة واحدة لكل الأديان، فما بالنا على مستوى الخطاب الديني نكرس ما نرفضه في الخطاب السياسي. إن التمسك بالدلائل الحرفيّة للنصوص في هذا المجال لا يتعارض مع مصلحة الجماعة فحسب، ولكنه يضر الكيان الوطني والقومي ضرراً بالغاً، وأى ضرر أشد من جذب المجتمع إلى الوراء، إلى مرحلة تجاوزتها البشرية في نضالها الطويل من أجل عالم أفضل مبني على المساواة والعدل والحرية.

ومن النصوص التي يجب أن تعتبر دلالاتها من قبيل الشواهد التاريخية النصوص

(١٢٥) انظر: التربية الدينية للصف الثاني الثانوي، وزارة التربية والتعليم القاهرة، ص ١٠٠، نقلًا عن: حامد عمار: حول الكتب المدرسية، جريدة «الأهالي» المصرية، ١٩٨٩/٢/١.

الخاصة بالسحر والحسد والجن والشياطين. وقد حاولت بعض التفسيرات الحديثة والعصرية تأويل الجن والشياطين على أساس من معطيات علم النفس الفرويدى بصفة خاصة بأنها بعض القوى النفسية، لكن هذه التأويلات لم تنطلق من أية أساس معرفية عن طبيعة النصوص، بقدر ما كانت تهدف إلى غايات نفعية لنفي التعارض بين الدين والعلم (١٣٦). إنها محاولة تلفيقية لا تزال مستمرة في الخطاب الديني وإن اتخذت صيغًا أخرى مثل «أسلمة العلوم»، والفارق بين هذه الصيغة الأخيرة وبين ساقتها يتمثل في أن الأخيرة تجعل الإسلام نقطة ارتكازها للتوفيق، في حين كانت الأولى تجعل العلم نقطة الارتكاز.

السحر والحسد والجن والشياطين مفردات في بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعي الإنساني، وقد حول النص الشياطين إلى قوى معاقة، وجعل السحر أحد أدواتها لاستلاب الإنسان: «وأتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان، وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملkin ببابل هاروت وما روت، وما يعلمان من أحد حتى يقولوا إنما نحن فتنة فلا تكفر، فيتعلمون منها ما يفرقون به بين المرء وزوجه، وما هم بضاريين به من أحد إلا بإذن الله، ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم، ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلق، ولبيس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون» (البقرة/١٠٢).

ومما له دلالة أن كل الإشارات القرآنية إلى السحر إنما وردت في سياق القص التارىخي، بمعنى أن النص يتحدث عنه بوصفه شاهداً تاريخياً. وموقف النص منه هو موقف التجريم كما هو واضح من سياق النص السابق. ولا يصح الاستشهاد بما يروى من السحر الذي حدث للنبي على يد أحد اليهود، فقد كان الواقع الثقافي يؤمن بالسحر ويعتقد فيه. وإذا كانa تنطلق هنا من حقيقة أن النصوص الدينية نصوص إنسانية بشرية لغة وثقافة، فإن إنسانية النبي بكل نتائجها من الانتقاء إلى عصر وإلى ثقافة وإلى واقع لا تحتاج لإثبات.

وما ينطبق على السحر ينطبق على ظاهرة «الحسد» وما يلابسها من ممارسات وطقوس كالرقى والتعاويذ، ومعتقدات كالميمان بقوة العين وسحر اللغة... إلخ. وليس ورود كلمة «الحسد» في النص الدينى دليلاً على وجودها الفعلى الحقيقى، بل هو دليل على وجودها في الثقافة مفهوماً ذهنياً، وعلى عكس التصنيف التراتبى الفلسفى التراشى القديم لمراتب الوجود: العينى فالذهنى فاللاؤظفى ثم الكتابى يرى علم اللغة الحديث أن المفردات اللغوية لا تشير إلى

(١٣٦) انظر: محمد عبد ورشيد رضا: تفسير المنار، المجلد الأول، ص ٢٢٣ - ٢٢٤، ص ٣٣٠ - ٣٣١.

الموجودات الخارجية ولا تستحضرها، ولكنها تشير إلى المفاهيم الذهنية<sup>(١٣٧)</sup>، لذلك قد تشير اللغة إلى مدلولات ليس لها وجود عيني، وهي اللغة العربية بوا لغوية مثل كلمة «العنقاء» ليس لها مدلول عيني واقع، والذين يستدلون على وجود ظواهر السحر والحسد بوجود الألفاظ الدالة عليها في النص الديني يقعون في خطأ التسوية بين الدال والمدلول، ويقعون في التسوية التراثية القديمة بين مستويات الوجود العيني والذهني والتقوى.

ومما له دلالته أن السورة التي تتحدث عن السحر والحسد حديثاً تفصيلاً سورة مكية هي سورة الفلق، حيث تتضمن إشارة إلى «النفاثات في العقد» وإلى شر الحسد والحسد، فيما عدا هذه السورة نجد أن كلمة الحسد استخدمت في القرآن استخداماً مجازياً، فقد وردت في سورة البقرة/١٠٩ «وَدَ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُرِيدُونَكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسْدًا مِّنْ عَنْ أَنفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفِحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»، وتزد في سياق مشابه والدلالة المجازية نفسها في سورة النساء/٤٥، وكذلك في سورة الفتح/١٥. تلك كل الموضع التي وردت فيها الكلمة في القرآن، ثلاثة منها بالمعنى المجازى المستخدم اليوم في لغتنا الحية، وموضع واحد بالدلالة الحرافية المرتبطة بنسق من العقائد والتصورات شبه الأسطورية القديمة.

إن التحويل الدلالي الذى أحده النص فى استخدام كلمة «حسد» له مغزاه دون شك فى الكشف عن اتجاه النص لتفجير بنية الثقافة السائدة، ونقلها من مرحلة «الأسطورة» إلى بوابات «العقل». وكل تأويل للنصوص الدينية فى اتجاه عملية الانتقال هذه يكون تأريلاً من داخل النص لا مفروضاً عليه من خارج. أما تثبيت المعنى الدينى عند مرحلة أراد النص أن يتتجاوزها بالياته اللغوية الخاصة، فهو التأويل المفروض من خارج، بل هو فى الحقيقة «التلوين» الإيديولوجي النفعى البراجماتى، وهو فى رأينا التأويل المستكره.

ومن مظاهر تثبيت المعنى الدينى الخطيرة فى الخطاب الدينى المعاصر استدعاء كلمة «الربا» - وهى كلمة تجاوزتها اللغة فى الاستعمال لاختفاء الظاهرة التى تدل عليها من المعاملات الاقتصادية - للدلالة على نمط من التعامل الاقتصادي يختلف فى بنائه وفي مستوى تعقيده عن النمط الذى يدخل الربا فى تركيبه. ودون الدخول فى محاورات فقهية عن علة التحرير ومناطه نقول إن استدعاء كلمة «الربا» للدلالة على ما يسمى فى النظام الاقتصادي الحديث والمعقد باسم «الأرباح» أو «الفوائد» إنما هو بمثابة الإصرار على ارتداء الجلباب فى وسائل المواصلات المزدحمة ذات الإيقاع السريع، والتعرض من ثم لخطر الوقوع تحت عجلات السيارات فى الطريق العام.

(١٣٧) دى سوسيد: مرجع سبق ذكره فى رقم (١٢٠)، ص ٦٥ - ٦٧.

وعلينا أن نلاحظ أن الأمرين – ارتداء الجلباب واستدعاء كلمة الربا – يتمان باسم الصحة الإسلامية. إنه محاولة لإلباس الجديد والعصري ثياب القديم، فتستدعي كلمة «الشورى» – مثلاً آخر – بديلاً للديمقراطية، رغم اختلاف بنية الواقع وتطور آليات الفعل السياسي.

والأمثلة كثيرة على إصرار الخطاب الديني على استخدام اللغة القديمة وإحيائها ملوداً لغة الحياة المعبرة عن الواقع، وذلك لتغييب الواقع لحساب الحياة في الماضي.

لقد شاع استخدام عبارات مثل «الاستكبار العالمي»، و«المستضعفون في الأرض» للدلالة على علاقة الدول الكبرى بالدول الصغرى، وهي عبارات ترد العلاقة المعقّدة إلى تصنّيفات أخلاقية، فتغيب حقيقة الصراع وتتميّع حدوده.

استخدام كلمة «الربا» للدلالة على أرباح النظم الاقتصادية الحديثة وفوائدها ليس مجرد حكم فقهي موضوعي مجرد، فلا وجود لأحكام فقهية من هذا النوع، بل هو جزء من آلية الخطاب الديني لإعادة صياغة الحاضر في قوالب الماضي، وإذا كان النص الديني كما لاحظنا في مناقشة السحر والحسد يسعى لنقل الواقع التاريخي الذي أنتجه إلى مرحلة أكثر تطوراً من خلال آلياته اللغوية الخاصة، فإن الخطاب الديني في سعيه لإحياء اللغة القديمة – لغة النص – التي تجاوزها تطور الواقع يتناقض مع النص ذاته، وإن بدا على السطح أنه يحاول التوافق معه.

إن الخطاب الديني في مناقشة للنظم البنكية الحديثة يلجأ دائماً لآلية القياس الفقهي، الذي يهدى في الواقع إلى كلٍ من «التحريم» أو «التحليل». ويتوقف الحكم على طبيعة «العملة» التي يكشف عنها الاجتهاد لحرم الربا، لذلك لم يكن غريباً – والاجتهاد ليس إلا صياغة موقف الفقيه من الواقع ومشكلاته – أن يقف أنصار شركات توظيف الأموال المعادين لتدخل الحكومة في شؤونها إلى جانب «التحريم»، وأن يقف المفتى ومعه قليلون إلى جانب «التحليل». والحقيقة أن النظم البنكية لا تتعامل بالربا، بل تمنع أرباحاً للمودعين وتجنّي فوائد من المقترضين، ولا علاقة بين النظم البنكية الحديثة وبين الربا الذي حرمه القرآن وشدد في النكير على أخذيه. وعلينا أن نلاحظ أن القرآن لم يتعرض بالنکير – أو حتى باللوم – للمحتاجين المضطربين.

لكن السؤال الجوهرى في قضية النظام الاقتصادي الرأسمالي وما يرتبط به من نظم بنكية تقوم على الأرباح والفوائد لم يطرح من جانب الخطاب الديني، وتفسير غياب السؤال –

أو بالأحرى تفسيبه – ليس عسيراً، ما دام الخطاب الديني يتبنى باسم الإسلام مفاهيم الاقتصاد الرأسمالي بكل آلياته من حرية الملكية وإطلاق المجال لآليات السوق في المرض والطلب، ولكنها مفاهيم لم يعد لها مثل هذا المضور العاد الفيلظ في المجتمعات الرأسمالية المعاصرة. مرة أخرى، إنه تناقض الخطاب مع ذاته نتيجة لتناقضه مع النص الذي يوهمنا أنه ينطلق من معطياته.

(٣)

والانطلاق من معطيات النص الصرفية والتمسك بالدلائل التي تجاوزتها الثقة وتحللتها حركة الواقع، يكشف عن بعده الأيديولوجي بشكل واضح في إصرار الخطاب الديني على جعل العلاقة بين الله والإنسان محصورة في بُعد «العبودية». والعبودية تستدعي مقوله «الحاكمية» التي تتأسس عليها وجودياً ومعرفياً كما سبق أن قررنا في الفصل الأول من هذه الدراسة، حيث ناقشنا المفهومي الأيديولوجي السياسي لها، كما تعرضاً لنا تائجها المتمثلة في تكبيل الإنسان بكل أنماط القيود التي تجعله قابلاً، لأى نظام اجتماعي/ سياسي يستنزف قواه ويقضى على إنسانيته (١٢٨).

و سنلاحظ هنا أن الخطاب الديني في تأسيسه للحاكمية على «العبودية» يلجاً لآليتين تأويلتين متناقضتين، إذ يلجاً إلى آلية الاحتمام بالمعنى الحرفي التاريخي عن عبودية الإنسان لله، ويلجاً في تأسيس مفهوم «الحاكمية» إلى آلية التوسيع الدالى لكل ما ورد في القرآن من حديث عن «الحكم» أو «التحكيم». وفي كلتا الآليتين يتم تغيب دلالات النصوص بالوثب على بُعدهما التاريخي، وبالوثب على الثقة والواقع المعاصرين للارتداد بهما إلى عصر إنتاج النصوص الدينية.

والعبودية على خلاف المفاهيم والمفردات اللغوية التي ناقشناها من قبل مفهوم لا يزال له وجود في الثقافة، ولا يزال الدال اللغوي الذي يشير إليه مستعملًا في اللغة رغم أن النظام الاجتماعي/ الاقتصادي الدال عليه في أصل الاستخدام اللغوي وحقيقة لم يعد له وجود. وإذا كانت مفردات السحر والحسد والربا أصبحت مجرد دوال تاريخية من حيث دلالتها على

(١٢٨) انظر : الفصل الأول من هذا الكتاب، ص ٩٦ - ١٠٩.

الأنساق، التي كانت تشير إليها في الماضي، فإن استخدامها المعاصر - خاصة السحر والحسد - لا يكاد يستدعي دلالتها التاريخية.

وبعبارة أخرى يمكن القول مع عبد القاهر الجرجاني إن النقل الدلالي الذي حدث في هذه المفردات هو من قبيل النقل الدلالي اللازم، أي النقل غير المجانى. إنه فيما يقرر عبد القاهر مثل نقل الأسماء والصفات لتدل على الأشخاص، فتحتول من الإسمية أو الوصفية بالمعنى اللغوى لتشير - مجرد إشارة - إلى شخص ذاته وتتصبح اسم «علم». وهو نقل لازم بمعنى أنه تحول دلالي غير مؤقت يعكس التحول الدلالي المجانى الذى هو نقل غير لازم، لأنه نقل لا يزال يلاحظ فيه علاقة ما بين الحقيقة والمجاز<sup>(١٣٩)</sup>. إننا إذا سميينا شخصاً باسم ما من الأسماء أو الصفات سرعان ما ننسى الدلالة الأصلية، فتختفي العلاقة بين الدلالة الجديدة - العلمية - وبين أصلها اللغوى. وبلغة أقرب إلى المعاصرة نقول إن مفردات السحر والحسد في اختفاء دلالتها الأصلية في الاستخدام المعاصر هي من قبيل المجازات الميتة، التي انتقلت دلالتها من مجال إلى مجال.

وليس لفظة «العبودية» في الاستخدام المعاصر من قبيل المجازات الميتة، فأشكال امتلاك الإنسان للإنسان وسيطرته عليه واستغلاله له لا تزال قائمة بأشكال متعددة في المجتمعات المعاصرة. ولعله ليس من قبيل المبالغة أن نعتبر «التفرقة العنصرية» بكل الوانها وأشكالها، سواء مارسها البيض ضد السود في أفريقيا وأمريكا، أو مارسها الصهاينة المحتلون ضد العرب من أبناء الأرض، شكلاً حديثاً من أشكال الاستعباد. وتنعدد العبودية وتختلف مستوياتها، لكنها لا تعنى الامتلاك الكامل للروح والجسد كما كان الحال في النظام الاجتماعي / الاقتصادي المسمى «العبودية».

هكذا يتحدد الفارق الدلالي بين استخدام كلمة «العبودية» في لغتنا المعاصرة وبين كلمات السحر والحسد في أن الأولى تستخدم استخداماً حياً، وهو المجاز الذي تظل فيه العلاقة بين الدلالة الأصلية وبين الدلالة الفرعية ملحوظة، وحين يحصر الخطاب الدينى العلاقة بين الله والإنسان في بعد «العبودية» وحده، فإنه لا يستحضر المعنى المجانى للعبودية، بل يصر على تأكيد الدلالة الحرافية، وهي الدلالة التي تتراكم بطريقة حاسمة حين توضع في سياق التأويل الحرفي لصورة إله الملك صاحب العرش والكرسى والصولجان والجنود التي لا حصر لها.

(١٣٩) انظر: أسرار البلاغة. شرح وتعليق: محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة القاهرة، ط١، ١٩٧٢م، الجزء الأول، ص ١٢٣ - ١٢٨.

ويغفل الخطاب الديني بعداً آخر في النص الديني لعلاقة الله بالإنسان - خاصة الإنسان المؤمن - هي علاقة «العبد» التي تتبه لها الخطاب الصوفي وألح عليها. ولستنا نريد هنا أن نساجل الخطاب الديني بقدر ما نسعى إلى بلورة وعي بانمط الدلالات في النصوص الدينية. وإذا كان قد ناقشنا فيما سبق مفهوم الموقف الإسلامي من قضية العبودية رغم أنها كانت نظاماً اجتماعياً/اقتصادياً مستقراً، فإن النتائج التي استلهمناها هناك يمكن أن تتصل من واقع التحليل الدلالي للنصوص التي يستند إليها الخطاب الديني لترسيخ مفهوم العبودية وتأكيداته.

وهناك مجموعة من الملاحظات دالة في طبيعة الاستخدام القرآني لكلمة «عبد» :

الملاحظة الأولى أن الكلمة لم تستخدم بمعنى العبد المملوك غير الحر بالمعنى التاريخي إلا ثلاثة مرات فقط، مرة بطريقة مباشرة : «الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى» (البقرة / ١٧٨)، ومرة بطريقة ضمنية: «ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعزبكم» (البقرة / ٢٢١)، والمرة الثالثة وردت الكلمة محددة دلالياً بالوصف : «ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء» (النحل / ٧٥). الملاحظة الثانية أن صيغة الجمع «عبد» وهي الصيغة التي تستخدم عادة في الدلالة الحرفية استخدمت في القرآن خمس مرات فقط، كلها في سياق نقى الظلم - ظلم العبيد - عن الله تعالى (انظر: آل عمران / ١٨٢، الأنفال / ٥١، الحج / ١٠، فصلت / ٤٦، ق / ٢٩). الملاحظة الثالثة أن صيغة الجمع «عباد» هي الصيغة الأكثر توراناً في النص القرآني وهي لا تشير إلى العبودية بالمعنى الحرفي إلا في آية واحدة هي: «وانكحوا الأيام منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم» (النور / ٣٢). الملاحظة الرابعة أن الدلالة الأكثر توراناً في القرآن لكلمة عبد هي الإنسان : «إن في ذلك لامة لكل عبد مني» (سبأ / ٩) «تبصرة وذكري لكل عبد مني» (ق / ٨). وإضافة الكلمة لضمير اسم الله، سواء في صيغة المفرد أو في صيغة الجمع - عباد - تكون دائماً بمعنى الإنسان أو البشر، أحياناً تأتى في سياق الحديث عن الأنبياء «عبد» «عبدنا» «عبدأ من عبادنا»... إلخ.

والدلالة التي يمكن الخروج بها من الملاحظات الأربع السابقة أن النص القرآني لا يصوغ العلاقة بين الله والإنسان على أساس «ال العبودية» بل يصوغها على أساس «العبادية»، والفارق بينهما ليس فارقاً هيناً، لذلك احتاج لمقابلة بين الحر والعبد أو للوصف بالملوكيّة عندما كان السياق سياق حديث عن العبودية (الملاحظة الأولى). ولعل النص في صياغته

الواقع لجأ إلى التفرقة الدلالية بين العبيد والعباد، تاركاً الصيغة الأولى الأكثر تداولاً في الثقافة لتدل على غير المؤمنين، في حين خصص الصيغة الثانية للدلال على المؤمنين. ومعنى هذه التفرقة في دلالة استخدام الصيغتين أن القرآن أحدث تحويلاً في دلالة العبودية بحيث صارت تعنى عدم الخلاص بالإيمان بالعقيدة الجديدة. لذلك أصبحت صيغة المفرد «عبد» دلالة على الإنسان حراً كان أم مملوكاً.

وليس ثمة مجال للقول بأن التفرقة بين صيغتي الجمع - عبد وعبد - كانت معروفة قبل الاستخدام القرآني، كذلك ليس ثمة مجال للقول أن اشتتقاكلمة عبد - التي جمعها عباد - من «العبادية» مسألة كانت مطروحة قبل النص. وما ورد في اللسان من تفرقة بين الدلالتين يستند كله إلى الشواهد القرآنية والأحاديث. بل إن اللسان يجعل كلمة العبد معناها: «الإنسان حراً أو رقيقاً، يذهب إلى أنه مريوب لياريء، جل وعز... والعبد الملوك خلاف الحر، قال سيبويه : هو في الأصل صفة». ولكن يؤكد صاحب اللسان أن معنى العبد الذي هو الإنسان معنى مرتبط بالإسلام، يورد حديث أبي هريرة عن النبي (صلى الله عليه وسلم): «لا يقل أحدكم لملوکه : عبدى وأمته، ليقل : فتى وفتاتى» ويعلق عليه قائلاً: «هذا على نفس الاستكبار عليهم وأن ينسب عبوديتهم إليه، فإن المستحق لذلك الله تعالى هو رب العباد كلهم والعبيد».

لا شك أن التحويل الدلالي الذي أحدثه القرآن، بالإضافة إلى إلحاح النصوص على المساواة بين البشر يجعل أساس التفرقة الإيمان والعمل الصالح، يجعلنا نؤكد أن الإسلام في اتجاه مناقض لاتجاه تشبيث أركان النظام العبودي. ولعلنا لا نكون مغالين حين نقول إننا إذا وضعنا في العسبان طبيعة الظرف التاريخي، الاجتماعي/ الاقتصادي، الذي تكونت فيه النصوص لاكتشفنا أن الموقف الإسلامي موقف متقدم جداً.

ولابد بالحال كذلك أن يكون تعميق الاتجاه الأصلي للموقف الإسلامي هو الغاية والمهدف، بل لابد أن يكون السير في نفس الاتجاه هو معيار مشروعية الاجتهاد وضمان صحته وسلامته. وإذا كان الموقف الإسلامي من العبودية هو كما رأينا السير في اتجاه إلغائها فإن إصرار الخطاب الديني على اختصار علاقة الإنسان بالله في بعد «العبودية»، بالمعنى الحرفي التاريخي، إصرار يصادم الموقف الإسلامي ذاته، بالإضافة إلى أنه يصادم النصوص باليقان بعد الآخر المتمثل في علاقة «الحب». إن الخطاب الديني لا يكتفى فقط بتحويل المجاز إلى حقيقة في حركة ارتاديّة بدلالة النصوص وبال موقف الذي تصوغه، بل يقوم

بعملية إخفاء متعمدة لجانب من دلالة النصوص التي تحدد العلاقة بين الله والإنسان. وإذا كانت العلاقة بين الله والإنسان علاقة «عبادية» لا عبودية، عبادية مشربة بالعجب والرحمة – كما يطرح التحليل الدلالي للنصوص – فلا تفسير لأطروحات الخطاب الديني وتتوبيله إلا الإيديولوجيا، أو الوعي الزائف التبريري، سواء كان الخطاب قديماً أم حديثاً أم معاصرأ.

«الحاكمية» مفهوم يتأسس في أطروحات الخطاب الديني على مقوله «ال العبودية»، لكن البناء لا ينهر هنا بمجرد هدم الأساس، إذ لكل من المفهومين جذر مستقل في تأويل الخطاب الديني للنصوص الدينية، وإذا كانت آلية التأويل التي تؤسس العبودية – كما أسلفتنا – الارتداد بالمجاز إلى الحقيقة، وهو نوع من «التضييق» الدلالي، إذ المجاز اتساع في الدلالة، فإن آلية الخطاب الديني في تأويل النصوص – في تأسيس الحاكمية هي على العكس من ذلك: التوسيع الدلالي. لكن هذا التوسيع – أو الاتساع – الدلالي لا ينهض على أساس أى نمط من أنماط الاتساع المجازى، وإنما ينهض على أساس من التمايز الصوتى بين دللتين مختلفتين.

النصوص التي تؤسس الحاكمية طبقاً لتأويل الخطاب الديني تتحدث عن الحكم بمعنى الفصل بين المختلفين في قضية جزئية : «فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم» (النساء/٦٥) ويؤكد ذلك الاعتراض على اليهود لأنهم أرأنوا تحكيم محمد في إحدى قضایاهم – واقعة زناً فيما يُروى سبباً للننزل – مع أن حكم التوراة معروف لهم : «وكيف يحكمونك وعندكم التوراة فيها حكم الله» (المائدّة/٤٣) (١٤٠).

والآيات الثلاث من سورة المائدة (٤٤-٤٧) تنتزع منها ثالث عبارات خارج السياق، وتنزع الآيات كلها من سياق الاستخدام القرآني للدلال اللفوي ومشتقاته، ويتم الوثب الدلالي من الحكم بمعنى الفصل في الواقع الجزئية بين المتخالفين للدلالة على الحكم بالمعنى السياسي والاجتماعي.

إن الدعوة إلى تحكيم الرسول عليه الصلاة والسلام في أي خلاف يشترج بين اثنين أو بين جماعتين أمر طبيعي في بنية المجتمع العربي آنذاك. لم يختلفوا في شأن الحجر الأسود فاتتفقوا على أن يرضاوا بحكم أول الداخلين، ولم يكن ذلك يعني إعطاءه أية مصالحيات خارج إطار الخلاف موضوع الحكم. النص لم يتحدث عن الحكم بالمعنى الشامل الواسع الذي يطرحه الخطاب الديني، والتوسيع الدلالي الذي يقوم به لأهداف وأغراض إيديولوجية لا يختلف كثيراً عن التوسيع الدلالي الذي يقوم به ابن عربي الصوفى المشهور حين يقول إن «العنوية»

(١٤٠) انظر: أسباب النزل، سبق ذكره، ص ١١١ - ١٢٣.

من دلالات «العذاب»، وذلك ليؤسس مواقفه الصوفية - خاصة في مسألة الرحمة الشاملة التي ستسع الناس جميعاً مؤمنهم وكافرهم - على سند من النص (١٤١).

وفي كلتا الحالتين لا يعتمد التأويل على بنية النص اللغوية الدلالية، ولا على السياق الخارجي المحدد لدلالته، وإنما يعتمد على «التأولين» من الخارج. وبصرف النظر عن حسن التوایا أو سوءها فالمحصلة واحدة: إهادار الدلالة لحساب الأيديولوجيا. وسواء كان الإهادار يتوصّل الدلالة أو بتضييقها فالنتيجة هي التصادم مع النص وإفقد الموقف الإسلامي مغزاه التقدمي الإنساني.

(٤)

نصل الآن إلى النمط الثالث من أنماط الدلالة في النصوص الدينية. وهو النمط الذي يدخلنا مباشرةً في قلب عملية الاجتهد بالمعنى الذي نراه مناسباً لسياق النصوص التاريخي الاجتماعي. صحيح أننا في النمطين السابقين لم نكن خارج منطقة الاجتهد في تأويل النصوص، لكن الاجتهد المقصود هنا يتعلق بالمعنى الاصطلاحي الفقهي المقصود على نصوص الأحكام. وفي مناقشتنا للنمط الدلالي الأول، النمط الذي أصبح مجرد شاهد تاريخي فقط، كشفنا كيف تجاوزت حركة التاريخ وتطور واقع المجتمعات الإنسانية بعض الأحكام الشرعية المتصلة بنظام الرق. لكننا في النمط الثالث هنا نريد اكتشاف دلالة بعض الأحكام التشريعية التي وردت في النصوص، معتمدين على السياق الدلالي الداخلي للنصوص من جهة، وعلى السياق التاريخي/ الاجتماعي الخارجي من جهة أخرى. وبدلأ من الاعتماد على آلية القياس لنقل الحكم من أصل إلى فرع لاتفاقهما في العلة - التي هي مسألة اجتهادية أيضاً - فإننا نعتمد هنا على التفرقة بين «المعنى» و«المغنى»، وهي تفرقة مطروحة في مجال دلالة النصوص بشكل عام، وإن كنا سنقدم لها هنا تكييفاً خاصاً يناسب طبيعة النصوص موضوع تحليلنا (١٤٢).

المعنى يمثل المفهوم المباشر لنطق النصوص الناتج عن تحليل بنيتها اللغوية في

(١٤١) انظر : الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، د.ت، مصورة عن طبعة دار الكتب العربية بمصر، ٤١٣٢٩هـ، المجلد الثالث، ص ٤٦٢ - ٤٦٣.

(١٤٢) اعتمدنا هنا على أطروحة «هيرش»، انظر:

Hirsh, E.D Gr., Validity in Interpretation, Yale University Press, 1969, pp. 1 - 10 .

سياقها الثقافي، وهو المفهوم الذي يستبطئه المعاصرون للنص من منظوره، وبعبارة أخرى يمكن القول :

إن المعنى يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكوينها وتشكيلها، وهي الدلالة التي لا تثير كثير خلافٍ بين متكلمي النص الأوائل وقرائه، لكن الوقوف عند دلالة المعنى وحدها يعني تجديد النص في مرحلة محددة وتحوبله إلى أثر أو شاهد تاريخي، ولأن النصوص الدينية في الثقافة المعنية مكانة معرفية مميزة، فإن دلالتها لا تتوقف عن الحركة، وكثيراً ما يقع الصراع بين القوى الاجتماعية المختلفة بين أبناء الدين الواحد، ويكون الخلاف حول دلالة النصوص وجهاً من أوجه ذلك الصراع، بل أبرز أوجهه وتجلياته.

ولأن الخلاف عادة ما يكون ملتبساً ومعقداً ومتعدد الجوانب والأطراف تختلط فيه المعرفة بالأيديولوجيا، ويظل الجميع يديرون خلافهم على أرض الدلالة والمعنى، زاعمين - بدرجات متفاوتة من الحذر- أن فهمهم وتلويلهم هو «المعنى» المقصود تحديداً. وحين يختلط المعنى بالقصد - في النصوص الدينية أو غيرها - يصبح التلويل ضريراً من «التنجيم»، ويتحول في مجال النصوص الدينية بشكل خاص إلى فرض المفاهيم الخارجية الميتافيزيقة عن الله - قائل النص - على دلالة النصوص، وتصبح الدلالة من قبيل تحرير ما سبق تحريره باستطاع النصوص لا بتحليلها.

والفرق بين المعنى والمغزى من منظور دراستنا هذه يتتركز في بعدين غير منفصلين :  
البعد الأول أن المعنى - كما أسلفنا في الفصل الثاني - نو طابع تاريخي، أي أنه لا يمكن الوصول إليه إلا بالمعرفة الدقيقة لكل من السياق اللغوي الداخلي والسياق الثقافي الاجتماعي الخارجي، والمغزى - وإن كان لا ينفك عن المعنى بل يلامسه وينطلق منه - نو طابع معاصر، يمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص. وإذا لم يكن المغزى ملامساً للمعنى ومنطلقاً من آفاقه تدخل القراءة داخل دائرة «التلويل» بقدر ما تبتعد عن دائرة «التلويل». البعد الثاني للفرق بين المعنى والمغزى- وهو بعد يعد بمثابة نتيجة للبعد الأول - أن المعنى يتمتع بقدر ملحوظ من الثبات النسبي، والمغزى نو طابع متحرك مع تغير آفاق القراءة وإن كانت علاقته بالمعنى تضيّع حركته وترشدّها، أو هكذا يجب أن تفعل.

وقد يبيّن أن القول بضرورة ملايسنة المغزى للمعنى والانطلاق من آفاقه لا يختلف اختلافاً جذرياً عن اعتماد القياس الفقهي على الاكتشاف «العلة»، وجعل هذا الاكتشاف رابطة

لمد دلالة النصوص إلى وقائع شبيهة لم تنطق بها النصوص، والحقيقة أن التشابه سطحي ظاهري والخلاف جذري عميق. العلة التي هي مناط الحكم عند الفقهاء قد تكون جزءاً من الدلالة والمعنى - أي منصوصاً عليها بالمنطق أو الفحوى - وقد يكون الوصول إليها محض اجتهاد من الفقيه. وفي الحالتين يكون القياس جزئياً، أي مرتبطاً بحكم جزئي من الأحكام الشرعية، ولا يتتجاوزها إلى غيرها من الأحكام، فضلاً عن أن تمتد آلية القياس - مع جزئيتها هذه - إلى نصوص غير نصوص الأحكام. إن الفقيه القديم لم يكن يكشف عن المغنى، وغاية ما وصل إليه الحديث عن المقاصد الكلية التي تم حصرها في الحفاظ على الدين والنفس والعقل والعرض والمال، وكلمة «الحافظ» هنا ليست خالية من الدلالة الكاشفة عن طبيعة الموقف التقى القديم.

ليس «المغنى» إذن هو المقاصد الكلية كما حددها الفقهاء، بل هو ناتج قياس الحركة التي أحدثتها النص في بنية اللغة ومن ثم في الثقافة والواقع. ولابد مع قياس الحركة من تحديد اتجاهها، فبعض النصوص لا تكتفى بتكرار اللغة الشائعة وتقوم من ثم بتبثيت حركة الواقع والثقافة فقط، بل ترتد في بنيتها اللغوية إلى الماضي مكررة إيهام ومرتدة بالثقافة والواقع إلى الوراء. وغنى عن البيان أن «القياس» المحدد لحركة النص ولاتجاهها مقاييس معاصرين، ومعنى ذلك أن «المغنى» ليس محكماً فقط بضرورة ملابسته للمعنى، بل توجه حركته أفق الواقع الراهن والمعصر. لذلك قلنا إن «المغنى» متحرك - بحكم ملابسته لأنفاق الحاضر والواقع - وإن كانت حركته لابد أن تكون محكومة بملائسة «المعنى» ولذلك أيضاً قلنا إن «المعنى» ثابت ثباتاً نسبياً، فاكتشاف المعنى التاريخي - الذي فيه المعاصرون للنص - عملية لا تتحقق مرة واحدة وتتوقف. إنها مثل دراسة التاريخ عملية مستمرة من إعادة الاكتشاف. وإذا كان «المغنى» كما حدثناه يختلف جذرياً عن القياس الفقهي، فهو عالوة على ذلك يمكن أن يكون محدداً أكثر انضباطاً لمقاصد الوعي الفعلية. وربما تتضح الفروق بمثال تطبيقى.

أثيرت قضية ميراث البنات منذ عدة شهور في الصحافة المصرية، واقتصر البعض الآخر بالاجتهاد الفقهي الشيعي الذي يساوى بين الذكر والأئنة في الميراث، أو على الأقل جعل البنات الوحيدة تحجب كما يحجب الذكور. وثارت ثائرة الخطاب الديني على هذه الجرأة على التحايل لمخالفة دلالة النصوص. وإذا كنا قد نقاشنا في الفصل الأول مليئة المبدأ الذي رفعه الخطاب الديني آنذاك حسماً لهذه القضية، مبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص»، وكشفنا مما يتضمنه من مغالطة دلالية<sup>(٤٢)</sup>، فإننا هنا نتناول القضية من زاوية التفرقة بين المعنى والمغنى.

(٤٢) انظر: الفصل الأول من هذا الكتاب، ص: ١١٩ - ١٣٦.

ولقضية ميراث البنات شقان غير منفصلين : يتعلّق الشق الأول بقضية المرأة عموماً ووضعيتها في الإسلام خصوصاً، ويتعلّق الشق الثاني بقضية الميراث في كليتها كما عبرت عنها النصوص. والمعانى واضحة في أن النصوص لا تساوى بين الرجل والمرأة في الميراث فقط بل في جميع التشريعات، وإن كانت تساوى بينهما في العمل والجزاء الدينيين. وفي قضية المواريث أيضاً لا خلاف حول المعانى، فعلاقة العصبية الأبوية تمثل معيار التقسيم في الأنثوية. وقد كانت الخلافات في مجال الميراث - الذي صار يشار إليه باسم الفروض - تحسم استناداً إلى معيار العلاقات العصبية الأبوية.

لكن المعانى التي تدلّ عليها النصوص بشكل مباشر ليست كل القضية، إذ من الطبيعي أن تكون حركة النص التشريعية غير مصادمة للأعراف والتقاليد والقيم التي تمثل محاور أساسية في النسق الثقافي والاجتماعي، وليس معنى عدم التصادم أن النصوص لا تحدث خلخلة في نسق تلك القيم، خلخلة تكشف عن المغزى المستكן خلف المعنى، لكنها خلخلة لا تحدث نتائجها إلا من خلال حركة الواقع بما ينتظم في هذه الحركة من صراع اجتماعي فكري. وقد مالت حركة المجتمع العربي الإسلامي في القرن الأول الهجري إلى تثبيت القيم والتقاليد والأعراف التي حاولت النصوص خلخلتها، لذلك مالت الكفنة دائماً في الثقافة العربية لتثبيت المعنى الديني، وغاب من أفقها اكتشاف المغزى باستثناء جماعات صغيرة ظلّ تأثيرها محدوداً.

ورغم أن الخطاب الديني يدرك الطبيعة التدريجية للخطاب القرآني والنصوص عموماً، فإنه يقصر هذه الطبيعة على ما هو مذكور في الخطاب (تحريم الخمر على ثلاثة مراحل، حقيقة نسخ بعض الأحكام). لكن الدراسات الحديثة لا تعامل مع النصوص من خلال المذكور فقط، بل تعطى اهتماماً للمضموم والممسكوت عنه، والمدلول عليه بطريقة ما في الخطاب ذاته. والتدرج في الخطاب الديني التشريعي وغير التشريعي يكشف عن طبيعة العلاقة بين النص والثقافة المنتجة له من جانبيْن : الجانب الأول جانب التشكيل حيث تكون الثقافة / اللغة فاعلاً والنص مفعولاً، والجانب الثاني جانب التشكيل - البنية اللغوية الخاصة للنص - حيث تتعكس العلاقة فيصبح النص فاعلاً والثقافة / اللغة مفعولاً.

والممسكوت عنه في الخطاب يمثل أحد آليات النص في التشكيل بما هو جزء من بنيته الدلالية. وقد يكون الممسكوت عنه مدلولاً عليه في الخطاب بطريقة ضمنية، وقد يكون مدلولاً عليه

بالسياق الخارجي. وكلتا الطريقتين في الدلالة على المسكون عنه موجودة في القضايا التي نناقشها الآن، فالمسكون عنه المدلول عليه في السياق الخارجي نجده في قضايا المرأة عموماً وفي مسألة نصيتها في الميراث خصوصاً. أما المسكون عنه المدلول عليه في الخطاب ضمنياً فنجده في قضية المواريث بشكل عام.

وكلثير من الأحكام الخاصة بالمرأة لا يكتشف مدلولها ومن ثم مغزاها خارج وضعية المرأة في المجتمع العربي قبل الإسلام، فقد كانت تُعامل بوصفها كائناً فاقداً للأهليّة لا تستمد قيمتها إلا من الرجل الذي تتسبّب إليه أياً كان أو أخاً أو زوجاً، والشاهد على ذلك تخرج عن المحصر، ويكتفى أن نستشهد فيما نحن بصدده باعتراف الناس على توريث البنات، لأنهم كانوا لا يورثون المرأة ولا الطفل الذكر. وكان المعيار اقتصادياً صرفاً، كانوا يقولون: لا نورث من «لا يركب فرساً ولا يحمل كلأً ولا ينكا عدواً»<sup>(١٤٤)</sup>، وهذا معناه أن المعيار هو القدرة على الإنتاج وما يرتبط بها من تحمل المسؤولية. ولا مجال للاستشهاد على تدني وضعية المرأة بحرية الرجل في «أعضالها» والإضرار بها، فإن كانت زوجته حقًّ له أن يطلقها ثم يردها كما يشاء بلا غاية إلا الإذلال. وإذا كانت امرأة مات عنها زوجها فلا يحق لها الزواج إذا ألقى عليها رجل من عصبة زوجها الراحل رداءه، علامة على رغبته في نكاحها، إذ تقلل رهن تلك الرغبة إلى أن تفتدي نفسها بكل ما تملك<sup>(١٤٥)</sup>.

والحال كذلك ألا تكون المعانى الواردة في النصوص عن المرأة - بما في ذلك توريثها نصف نصيب الذكر - ذات مغزى يتحدد بقياس طبيعة الحركة التي أحدها النص ويتحدد اتجاهها؛ إنها حركة تتجاوز الوضع المتردى للمرأة وتسير في اتجاه المساواة المضمرة والمدلول عليها في نفس الوقت. ولا يتم الكشف عن المضمرة في قضية المرأة ومساواتها بالرجل خارج سياق الكشف عن حركة النص الكلية، وهنا تتكشف دلالة المضمرة كاملة حين توضع في سياق حركة النص وموقفه من «العبودية» التي تعرضنا لها فيما سبق. المضمر الكلى تحرير الإنسان - الرجل والمرأة - من أسر الارتهان الاجتماعي والعقلى، لذلك طرح «العقل» نق Isa لـ «الجاهلية»، والعدل نق Isa للظلم، والعربيّة نق Isa للعبودية. ولم يكن يمكن لتلك القيم إلا أن تكون مضمرة مدلولاً عليها، فالنص لا يفرض على الواقع ما يتصادم معه كلياً بقدر ما يحركه جزئياً. ولعل مسار الاجتهداد قد تحدد الآن في مسألة ميراث البنات، بل في كل قضايا المرأة المثارة في واقعنا، والتي يصر الخطاب الدينى على التمسك بمناقشتها في حدود معانى النصوص مهداً المغزى، حاكماً على التاريخ بالثبات وعلى دلالة النصوص بالجمود.

(١٤٤) أسباب التزلف، سبق ذكره، ص ٨٢ - ٨٤.

(١٤٥) المرجع السابق، ص ٤٢ - ٤٥.

لكن مسألة ميراث البنات كما ناقشناها من زاوية وضع المرأة في مجتمع ما قبل الإسلام يجب أن تناقش من جانبها الآخر: قضية الميراث في الإسلام بشكل عام، والمعانى المدلول عليها في النصوص تقسّم الأنصبة ملبياً لمقابلات المصبية الأبوبية، وهذا طبيعى في المجتمع القائم على تلك البنية المصبية. وفي سورة النساء في آية المواريث (رقم ١١) تدرج عبارة ذات دلالة على المسكون عنه، تلك هي: «أبايكم وأبنائكم لا تدرجن أيهم أقرب لكم نفماً»، وهي عبارة يمكن أن تفهم على وجهين : الوجه الأول أنها ترد على المعارضين على توريث البنات بدعوى عدم النفع، وهذا هو الفهم المتتفق مع سياق سبب النزول، أى السياق الظارجى ولا يتعارض مع البنية اللغوية. والوجه الثانى يربطها بتفاصيل الآية «إن الله كان عليماً حكياً» ليقصر المعنى على جهل الإنسان في مقابل علم الله، فاصلاً الآية عن السياق الظارجى، في هذا الوجه الثاني يتم التمسك بالمعنى البالى وإهادار المغزى وإذا كانت العبرة ترد على المعارضين - بحسب الوجه الأول - فإنها تنحى معيار «المنفعة» في أمر الميراث جانباً.

والحقيقة أن المسكون عنه المدلول عليه في مسألة المواريث يتتجاوز ذلك إلى خلخلة معيار «العصبية» ذاته، فلا يجوز أن يرث غير المسلم المسلم مهما كانت درجة العصبية والقرابة. وهذا إخلال لا شك فيه بمسألة العصبية معياراً للميراث. ولحرص الإسلام على عدم تركيز الثروة يمنع أن يجمع فرد واحد - أياً كانت درجة قرابته وعصبيته للمتوفى - بين الميراث والوصية، ولكن دلالة المسكون عنه في مسألة الميراث لا تتفق عند هذا الحد، بل تتحرك حركة غير مسبوقة في اتجاه العدل وتوزيع الثروة: «نحن عشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة». صحيح أن النص هنا خاص لا عام، ولكن مفزاًه واضح لمن أراد، غير أن الخطاب الدينى الذى يدعو إلى الاقتداء بالنبي فيما هو أهون من ذلك كثيراً وأشد خصوصية - كالثرب واللحية وطريقة الطعام - يصر هنا على الشخصية. ولم يتسامل أحد عن الحكمة وراء المبدأ، ربما لأن التساؤل يفصح عن المسكون عنه فى شأن الميراث، وهو الإفصاح الذى يراد كتمه.

إن الخطاب الدينى لا يعمد إلى إخفاء الأسئلة لانه يجهلها، بل لأن إثارتها تتناقض ومصالح القوى التي يعبر عنها ويساندها. وقد أثار منذ عدة شهور أمر «ضربيه الترکات» و«رسم الأيلولة»، واكتشف فجأة أنهما حرام، وأن الدولة لا يصح أن تكون وديثاً - هكذا - مع الورثة الشرعيين. وما كان الخطاب الدينى أن يصل إلى اكتشافه المذهل ذاك، لو لا أن توجه الطبقة المسيطرة والموجهة هو توجيه له ضد العدل الاجتماعى الذى هو غاية التشريعات ومغنى دلالة النصوص. إن، وقوف الخطاب الدينى عند المعانى ينتهى، فى التحليل الأخير، إلى الارتداد بالواقع وتجميد النصوص فى الوقت نفسه، وهي نتيجة لا يمكن أن يقر بها، لأنها تقىده مبرر وجوده ذاته.

## المحتويات

٥	الإهداء
٧	مقدمة الطبعة الثانية
١٩	تمهيد : تعليق على محدث
٦١	مقدمة الطبعة الأولى
٦٥	الفصل الأول : الخطاب الديني المعاصر آلياته ومنظلماته الفكرية
٧٧	أولاً : آليات الخطاب
٧٨	١- التوحيد بين الفكر والدين
٨١	٢- رد الظواهر إلى مبدأ واحد
٨٤	٣- الاعتماد على سلطة «التراث» و«السلف»
٨٩	٤- اليقين الذهني والجسم الفكري
٩٤	٥- إهانة البعد التاريخي
١٠١	ثانياً : المنظلمات الفكرية
١٠١	١- الحاكمة
١١٧	٢- النص

## **الفصل الثاني : التراث بين التأويل والتلوين**

### **قراءة في مشروع اليسار الإسلامي**

١٣٧

١٤٠	التأويل: الدلالة اللغوية والدلالة الاصطلاحية
١٤٢	التلوين : قراءة مفترضة
١٤٤	القراءة المنتجة
١٤٦	اليسار الإسلامي وأولويات الخطاب الديني
١٥٦	الماضي والحاضر : الأصل والفرع
١٦٢	التراث : بناء شعوري أم بناء تاريخي
١٦٨	التراث : إعادة بناء أم إعادة طلاء
١٧٨	النصوص : تأويل أم تلوين
١٨٥	التفنيقية : النجاح والإخفاق

## **الفصل الثالث : قراءة النصوص الدينية**

### **دراسة استكشافية لأنماط الدلالة**

١٩٥



الخاليل  
للمطبوعات  
والنشر  
والتوزيع

محلية العاشر من رمضان المطلة السابعة  
٠١٥-٣٦٢٨٨١٦٥٩

١٢ / ٨٧٢٧

I . S . B . N : ٩٧٧ - ٥١٤٠ - ٠٣١ - ٥

1970  
1971

1972

1973

1974

1975

1976

1977

1978

1979

1980

1981

1982

1983

1984

1985

1986

1987

1988

1989

1990

1991

1992

1993

1994

1995

1996

1997

1998

1999

2000

2001

2002

2003

2004

2005

2006

2007

2008

2009

2010

2011

2012

2013

2014

2015

2016

2017

2018

2019

2020

2021

2022

2023

2024

2025

2026

2027

2028

2029

2030

2031

2032

2033

2034

2035

2036

2037

2038

2039

2040

2041

2042

2043

2044

2045

2046

2047

2048

2049

2050

2051

2052

2053

2054

2055

2056

2057

2058

2059

2060

2061

2062

2063

2064

2065

2066

2067

2068

2069

2070

2071

2072

2073

2074

2075

2076

2077

2078

2079

2080

2081

2082

2083

2084

2085

2086

2087

2088

2089

2090

2091

2092

2093

2094

2095

2096

2097

2098

2099

20100

20101

20102

20103

20104

20105

20106

20107

20108

20109

20110

20111

20112

20113

20114

20115

20116

20117

20118

20119

201110

201111

201112

201113

201114

201115

201116

201117

201118

201119

2011110

2011111

2011112

2011113

2011114

2011115

2011116

2011117

2011118

2011119

20111110

20111111

20111112

20111113

20111114

20111115

20111116

20111117

20111118

20111119

201111110

201111111

201111112

201111113

201111114

201111115

201111116

201111117

201111118

201111119

2011111110

2011111111

2011111112

2011111113

2011111114

2011111115

2011111116

2011111117

2011111118

2011111119

20111111110

20111111111

20111111112

20111111113

20111111114

20111111115

20111111116

20111111117

20111111118

20111111119

201111111110

201111111111

201111111112

201111111113

201111111114

201111111115

201111111116

201111111117

201111111118

201111111119

2011111111110

2011111111111

2011111111112

2011111111113

2011111111114

2011111111115

2011111111116

2011111111117

2011111111118

2011111111119

20111111111110

20111111111111

20111111111112

20111111111113

20111111111114

20111111111115

20111111111116

20111111111117

20111111111118

20111111111119

201111111111110

201111111111111

201111111111112

201111111111113

201111111111114

201111111111115

201111111111116

201111111111117

201111111111118

201111111111119

2011111111111110

2011111111111111

2011111111111112

2011111111111113

2011111111111114

2011111111111115

2011111111111116

2011111111111117

2011111111111118

2011111111111119

20111111111111110

20111111111111111

20111111111111112

20111111111111113

20111111111111114

20111111111111115

20111111111111116

20111111111111117

20111111111111118

20111111111111119

201111111111111110

201111111111111111

201111111111111112

201111111111111113

201111111111111114

201111111111111115

201111111111111116

201111111111111117

201111111111111118

201111111111111119

2011111111111111110

2011111111111111111

2011111111111111112

2011111111111111113

2011111111111111114

2011111111111111115

2011111111111111116

2011111111111111117

2011111111111111118

2011111111111111119

201111

# فِتْحَةُ الْخَطَابِ الْدِينِي

هذا الكتاب ساعدني في دراسة صيغته، ما تعرض له مؤلفه من هجوم وتشهير ونفي وتصدر لاتهامه بالارتداد والعن الدهري. وللبحث ما في ذلك الأعوم لأنني أثبت بطريقه لاقتبال الشك صحة كل الأدلة وآراء والنتائج التي توصل إليها المؤلف في هذا الكتاب من خلل عقله وطلبه للدين في مسوبياته وأغراضه المختافية والسيئ منها والمعارض، للعتدل والانحراف، اليميني والسلفي واليساري والتجددري على حد سواء.

في هذه الطبعة الثانية يتضمن المؤلف في فصل عمده ي إضافي للرواية على الأدلة والآيات والآيات والآيات التي لا يأها الفرد والمشبوه داخلها معه، وذلك في نشرت في الصحف والمجلات، ولو هي تضمنها عرضاً للدعوى في القضية المفوعة ضد المؤلف.

هذا الكتاب المؤلف تسلكه بنهجه النقدي، لكنه لا يكتفى على النقدي للتزييف وطلبه بتسليمه بسجاعته، الباحث عن الطلاقة وفاعلاً عن الوطدة والتاريخ والوثقى.

Biblioteca Alexandrina



0274389

سيينا  
المؤشر